المناظرة

مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج الفلسفية



المدير :

د. الطاهر وعزيز

رئيس التحرير :

د. طه عبد الرحمن

العنوان :

ص.ب. رقم : 6281 المعاهد الرباط

العدد 1 ـــ السنة الأولى

شـــوال 1409 يونيه 1989

الفتاحية

المدير : المناظرة في جوهر الفكر الفلسفي .7

محور «المناظرة»

د. الطاهر وعزيز : المفاهيم : طبيعتها ووظيفتها 11

فلسفة المنطق

د.طه عبد الرحمن: تجديد النظر في إشكال السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة — 1 — 25

فلسفة العلوم

د. سالم يفوت : في مفهوم الجاذبية: نيوتن ضد ديكارت 57

فلسفة البلاغة

د. محمد مفتاح : نحو إعادة بناء البيان العربي: نقد التعريف المنطقي 71

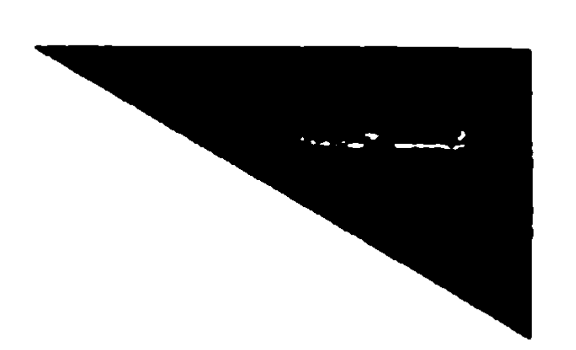
فلسفة اللغة

ذ. عبد المجيد الصغير: ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي 97

تقريب لغة المنطق

د. طه عبد الرحمن : مشروعية المنطق ـ أ ـ 113

ترجمة العدد
ش. برلمان : التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة
تعريب ذ. حم النقاري 123
كتاب العدد
ستينغرس، (إ. باشراف) :
من علم إلى آخر: المفاهيم الرحالة
عرض د. الطاهر وعزيز 137
قاموس المجلة
المفهوم 141



المناظرة
في جوهر الفكر الفلسفي

بسم الله الرحمن الرحيم

يقوم الفكر الفلسفي على إنشاء مفاهيم وتوظيفها في الفهم والتفسير، وعلى تداول مناهج وأساليب في التفلسف وتبليغه. ولا يقتصر استعمال هذه الأدوات الفلسفية على المشتغلين بالفلسفة، وإنما يشاركهم فيه مختلف الدارسين من الميادين الفكرية الأخرى، هذه الميادين التي تمد الفيلسوف، هي من جانبها، بمفاهيم ومناهج لا تلبث أن تصبح من جوهر فكره الفلسفي.

إلا أن استخدام هذه الأجهزة الاجرائية وتناقلها بين المجالات الفكرية المختلفة، يعرضانها لكثير من اللبس والابهام. لذا فكرنا في إصدار مجلة تعنى بتحليل المفاهيم والمناهج في الفلسفة بمعناها العام والمتكامل الذي هو تلاقح الأفكار وتنميتها بالحوار والنقاش العقلي، وكما تجلت ونمت في حضارات مختلفة.

إن الفلسفة، حينما تلقاها الغرب في العصر الوسيط، لم تبق يونانية خالصة. فقد ازدهرت في حضارة أخرى واكتسبت بعدا عربيا إسلاميا لا نستطيع فصلها عنه. ولذا جعلنا شعارا للفكر الفلسفي، ولمجلتنا بالتالي، شكلا مستوحى من المربع الذي خطّه الرسول صلى الله عليه وسلم ورمز به إلى الانسان وأجله المحيط به، مع خط خارج منه هو أمله. وهذا ما رأينا فيه صورة لقدرة التعالى عند الانسان، فاتخذناه رمزا إسلاميا فوق الحرف الرامز عادة إلى الفلسفة.

وإن كل معرفة عقلية، ومنها الفلسفة بالأولى، هي في جوهرها مناقشة ومجادلة بالعقل وتبادل حجج. فقد ظهرت الفلسفة في اليونان عند ما طرح حكماؤها أفكارهم للنقاش. ويبن ابن رشد، بأبلغ عبارة، كيف أن الشريعة الاسلامية داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق. كما اسهمت «مجالس المناظرة» الشهيرة بالبلاد الاسلامية في ازدهار الفكر عموما والفلسفي منه خصوصا.

وتحمل هذه المجلة اسم «المناظرة» لتذكر بهذا الماضي الخصب، ولتكون ملتقى لكل «أهل النظر»، ولتعكس حركة الفكر العربي المعاصر في أقوم طريق، حركة تعتمد روح المناظرة من حيث هي «نظر بالبصيرة من جانبين إظهارا للصواب».

هذا، وحرصا على التنويع مع الفائدة، تفتح المجلة إلى جانب الأبحاث المتخصصة أركانا أساسية ودائمة في الموضوعات التالية :

أولا، تقريب لغة المنطق، من أجل التعريف بأصول ومناهج المنطق في لغة تجتنب قدر الامكان تعقيدات المنهج الصوري والرمزي، حتى يتسنى للقارىء أيا كان اختصاصه استيعاب هذه المادة المنهجية. ويتكفل الدكتور طه عبد الرحمن، أستاذ المنطق بكلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، بانجاز هذا الركن.

ثانيا، ترجمة نصوص أجنبية هامة في مجال اهتمامات المجلة.

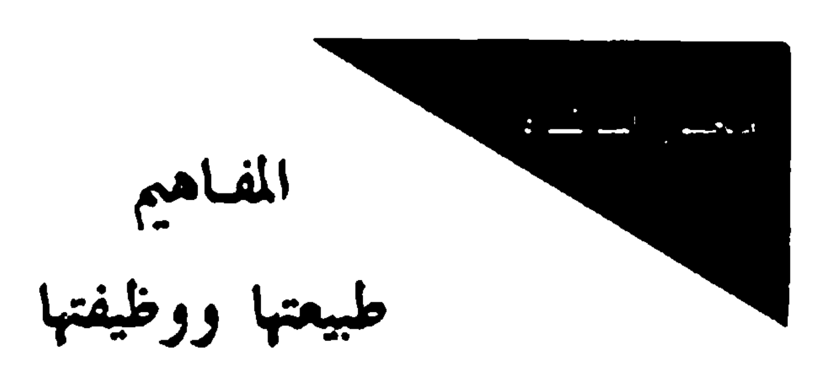
ثالثا، كتاب العدد، ونعرض فيه مضمون أحد الكتب الجديدة أو الأساسية التي تعالج المفاهيم والمناهج الفلسفية.

رابعا، قاموس لتحديد المصطلحات الفلسفية : يتضمن دراسات تحليلية أو تعريفات مترجمة إذا ما أفادت بغيرها في القواميس الفلسفية المتعارفة.

وإن صفحات مجلتنا مفتوحة لكل دراسة يمكن أن توضح أو أن تحلل أو أن تضبط مفهوما أو منهاجا، وترعى مع ذلك نصيحة الحكيم المصري القديم منذ ثلاثة وثلاثين قرنا: «لا تكثر الكلام، ولا تتظاهر بالفصاحة في التحقيق، وتكلم بحجتك بعد التروي والتفكر».

وتتبنى «المناظرة»، بشأن أسلوب عملها، هذه القولة في المناظرة التي قص
بو حيان التوحيدي وقائعها: «ليس هذا مكان التدريس، هو مجلس لرفع
التلبيس». ومن ثم فإن خير كتابة ترضينا هي ما يدعو لكتابات أخرى ويستدعيها.
وكما قال أفلاطون: «إن ما أقوله لا أقوله كرجل واثق من نفسه، ولكني بالأولى
أبحث وأنا أتعاون معكم».

المدير



المفاهيم
طبيعتها ووظيفتها

د. الطاهر وعزيز
كلية الآداب والعلوم الانسانية
بالرباط

ان الادراك يقتضي وجود مفاهيم أو معاني عامة، وبدون مفاهيم تكون المعرفة مستحيلة، فنحن، كما قال الان[1]، «نسير نحو الاشياء مسلحون بعلامات»، وان كل نتاجات الثقافة، من لغة واسطورة وفلسفة ومعرفة علمية، تندرج على اختلافها في اشكالية عامة واحدة، وتبدو كمجموعة من المحاولات من أجل تحويل العالم السلبي، عالم الانطباع المجرد الذي يبدو أول وهلة ان الفكر منحبس فيه، الى عالم يعبر عنه الفكر.[2]

ان مفاهيم اللغة ليست سوى مفاهيم ابتدائية، أي بدايات موقتة للفكر، وان العلم نفسه لا يستطيع أن يستغني عن مساعدة اللغة، ويلزمه، في كل الميادين، ان ينطلق من بداية المفاهيم اللغوية لكي يتخلص منها في درجات ويتخذ صورة مفاهيم الفكر الخالصة.

ويمكن ان تعد المفاهيم الاسطورية أشباه مفاهيم، ولكنها تشكل، مع ذلك، أنماطا متميزة لها دلالتها الخاصة في «نظرة» الفكر، انها تقسم الظاهرات وتنفخ فيها الحياة، وتجمعها في صور ثابتة.

ولا يوجد في تاريخ الفلسفة نظرية لها مثل المكانة الكبيرة التي شغلتها نظرية المفهوم، وهي المحور الذي دارت حوله الفلسفة مع السوفسطائيين وسقراط. وترجع فلسفة أفلاطون، في نهاية التحليل، الى نظرية في المفاهيم ومابينها

1 — Alain

2 — Cassirer, (E.) : La philosophie des formes symboliques, t.3, pp. 27,95

من علاقات واحتواء بعضها على بعض بالتبادل، ولا يختلف مذهب أرسطو عن ذلك فيما يبدو، وتقوم فلسفة ديكارت الميكانيكية على نظرية في المفاهيم التي أحلها محل الكليات المدرسية.

لقد شكل مفهوم الوجود البداية الاولى للنظر الفلسفي، فاللحظة التي استيقظ فيها الوعي ليدرك، فيما وراء تعدد الوجود واختلافه، وحدة الوجود، هي كذلك اللحظة التي انبثقت فيها هاته الطريقة الفلسفية الخالصة في النظر الى العالم.

لم يخف على الفلاسفة قبل سقراط ان الفروض الفيزيائية تقتضي علاقة بين بعض المفاهيم مثل الوجود والصيرورة والواحد والمتعدد والسكون والحركة. وقد انحصرت الفلسفة أولا في النظر في الطبيعة، ولكنها، بتقدمها، مالت الى ان تصبح جدلا، أي علما بالمفاهيم. وان السؤال الجديد المطروح هنا هو بشأن العلاقات التي يقيمها علم الطبيعة بين هذه المفاهيم، أي هل هي علاقات معقولة؟

وخلط السوفسطائيون بين المفهوم واللفظ، وان عدم يقين الالفاظ لايدل عندهم الا على عدم يقين الفكر. وبما انه لاحقيقة موضوعية، فلا ينبغي البحث عن تراتب المفاهيم وخضوع بعضها لبعض. ان السوفسطائي لايراعي علاقات المفهوم، ولذا تتعارض المفاهيم بحكم اعتزالها أقوى تعارض.[3]

ويصرف أغلب الناس اهتمامهم، أمام شيء ما، الى إحدى خصائصه بقطع النظر عن الخصائص الأخرى. ومن هنا أتى إبهام الالفاظ المستعملة، هذا الابهام الذي استغله السوفسطائيون، مع أنه اذا اردنا ان نعرف الشيء وجب ان ننظر الى جميع وجوهه، وان نوفق بين تناقضاته الظاهرة. وان سقراط، في سعيه لتكوين المعاني، يكتشف مابينها من علاقات، وبذلك أقام التواصل بين الأفكار، واعاد للفكر المنطقي حركته وحيويته.[4]

وان ما استخلصه أفلاطون تحت اسم المعنى كان موجودا كمبدإ ملازم لمحاولات التفسير السابقة عند الايليين ولدى أتباع فيثاغوراس أو ديموقريطس. ولكن افلاطون كان أول من أحس بهذا المبدإ كمبدإ وبدلالته، وهذاما أراد أن

---

3 — Janet, (P.) et Séailles, (G.) : Histoire de la philosophie, pp. 473-74.

4 — Ibid pp. 475-77

يقدمه للفلسفة، ففي كتاباته الأخيرة حدد الفرق الحاسم بين فكره وفكر السابقين على سقراط. لقد نظروا الى الوجود، وهو في صورة موجود منفرد، كنقطة انطلاق مضمونة، أما أفلاطون فقد اعتبره، لأول مرة، كمشكل، اذ لا يتعلق الأمر بأن نعرف كيف ينتظم الوجود وماهو تركيبه وبنيته، بقدرما يتعلق بالسؤال عن مفهومه وعن دلالة هذا المفهوم. وعلى التفسير الحقيقي، أي التفسير الجدلي، ان يبرز ما للوجود من دلالة فكرية.(5)

١ - المفهوم والتجريد

ان النظرية التقليدية في نشأة المفاهيم تقوم على عملية التجريد الذي ينحصر في تفكيك الموضوع الى خصائصه المنعزلة، والمقارنة بينها في موضوعات مختلفة ثم ابراز الخاصيات المشتركة أو المتشابهة. ذلك أننا، عندما نجيل نظرنا في سلسلة من التصورات الحسية، لانلحظ بكيفية متساوية جميع خواصها، وانما نستخلص هنا وهناك، هذا الجانب أو ذاك لكي نقف عنده بالأولى، فلا نحتفظ الا بالأجزاء التي تشغل بؤرة انتباهنا. وهكذا يتولد المفهوم من حيث أنه مجموع ماتقع ملاحظته. وقد عرف لالاند التجريد في معجمه الفلسفي بأنه «فعل الفكر الذي ينظر على حدة الى عنصر (كيفية او علاقة) من تصور او معنى، ويركز فيه انتباهه، ويهمل العناصر الأخرى». ويقال احيانا اننا، عن طريق التجريد، نعزل بالفكر مالا يمكن عزله في الواقع.(6)

ولكن هذه النظرة تبسط الى أقصى حد عملية تكوين المفاهيم، فهي عملية معقدة، ولا يمكن ان يصبح الانتباه خلاقا للمفاهيم الا اذا أخذ منذ البداية اتجاها معينا وحافظ عليه وتلقى الادراكات المختلفة من وجهة نظر موحدة. ولا ينبغي أن نفهم التجريد وكأنه اختيار وعملية استخلاص فحسب، فلا يكفي ان نلغي أجزاء الشيء الحسي لكي نصل الى المجرد، إن التجريد ارتقاء بالفردي الى الكلي. ولو كان صوغ المفاهيم هو أن لانأخذ من تعدد الأشياء الا العلامات المتوافقة، ونتخلى عن العلامات الأخرى، فمن الواضح انه، مع هذا الاختزال، يحل عنصر

---

5 — Cassirer, (E.) : op.cit., T 1, pp. 13-14

6 — Combès, (M.) : Le concept du concept formel, p. 26

واحد محل الكل المعطى للحدس في البداية. ولكن المفهوم يفقد كل قيمة اذا ما اكتفى بأن لايدل الا على الغاء الحالات الخاصة التي ينطلق منها، وبان يحطم، نوعاما، فرديتها. إن النفي هنا يجب أن يكون بالاولى تعبيرا عن وظيفة ايجابية تماما. ولو كان المفهوم لايخرج عن انتساخ الواقع لكان حال من يريد ادراك هذا الواقع من خلال الفكر المفاهيمي، كما قال فرانسيس بيكن، كحال من يصعد الى برج عال لكي يعرف شيئا بعيدا، مع أنه يستطيع أن يقترب من الشيء ذاته ليلا حظه عن كثب.[7]

ان المعرفة، كسائر الوظائف الفكرية الكبرى، تسكنها قوة تكوينية، لامجرد قوة محاكية. وهذا صحيح بالنسبة لمختلف ضروب المعرفة التي هي وجهات نظر يشكل كل واحد منها جانبا خاصا من الواقع. ولا ينبغي أن نرى فيها أنماطا مختلفة يتخذها واقع ــ في ــ ذاته ليتجلى للفكر، وانما طرقا يتبعها الفكر في سعيه الى الموضعة، فلا أحد منها يلعب دور المرآة الخالصة التي تعكس صور المعطى في الوجود الخارجي أو الوجود الباطني كما تحدث فيه.

ان المفهوم لايكتفي بالتحليق فوق عالم الموضوعات ليعكس كثرتها، فالفكر يدخل الوحدة على الاشياء بواسطة عمل تلقائي حسب معاييره، ففي كل مفهوم تسود ارادة توحيد المعرفة.

وتفترض تلك النظرية المتعارفة بصدد التجريد ان المفهوم لايمكن أن يدل الا على ماهو موجود، لا على «غير الموجود»، وقد شكلت هذه المسلمة الفكرة الاساسية في المنطق الايلي. الا أنه، بعد بارمنيدس، جاء ديموقريطس وأفلاطون اللذان أعطيا للاوجود معنى جديدا، أولهما في الفيزياء وثانيهما في الجدل. ويقول لنا أفلاطون، في السوفسطائي، اننا لا نصل الى نسق المعرفة وتلاقي المفاهيم مادمنا لانرى في الوجود واللاوجود لحظتين مشروعتين وضروريتين معا. وان اللاوجود الذي يتضمنه المفهوم يعطي للفكر نظرة جديدة الى كنه العالم.

وقد دخل المفهوم، في تاريخ الفلسفة أول الأمر، في صورة سؤال، بل انه يظهر عند سقراط الذي اعتبره ارسطو «مكتشف» المفهوم العام نمطا من

---

7 — Ibid, 26-27

Cassirer, (E.) : Op.cit., t. 1, p. 17, t. 3, pp. 185, 341

اللامعرفة، أكثر مما هو نمط جديد من المعرفة. وتكمن قيمة المفهوم في فتحه لمنظور جديد يضمن للمعرفة نظرة شمولية جديدة الى مجموع معقد من الاسئلة. ولم يعد من الممكن، بعد كانط على الخصوص، أن نصف المعرفة بأنها جزء من الوجود أو نسخة منه، وانما أصبحنا نعتبر أن وظيفة المعرفة هي أن تبني الموضوع. يقول كانط: «إننا نعرف الموضوع عندما نصنع وحدة تركيبية من اختلاف الحدس». وهكذا كان من أهم مكتسبات نقد العقل الخالص، أنه صاغ مشكلة العلاقة بين «المفهوم» و«الموضوع» في ألفاظ جديدة تماما، فمن نسخة بعيدة وباهتة من واقع مطلق وجوهري، يصبح افتراضا سابقا على التجربة، وبالتالي شرطا لامكانية موضوعاتها.(8)

كما لا ينبغي حصر مدى المفهوم العلمي ذاته في تصورنا للأشياء. لأنه «لا يوجد منهاج استقرائي قادر على أن يوصلنا الى المفاهيم الأساسية في الفيزياء» كما قال اينشتين الذي يحيل على نقد هيوم للاستقراء وما اثبته من أن المفاهيم التي نعتبرها أساسية، مثل العلية، لايمكن استخلاصها من المادة التي تقدمها الحواس.(9)

ثم ان المفهوم العلمي، بقدر مايزداد محتواه نقاء، يتخلص باستمرار من البقية الأخيرة من الحدس، وان لم تصل كل المفاهيم العلمية الى مرحلة واحدة من النضج، فمازال عدد منها منغمرا في واقعية ساذجة، إما صغيرة أو كبيرة.(10)

ثم ان المفاهيم لاتتولد كلها مباشرة من الاحساسات والادراكات، فبعضها يصاغ انطلاقا من مفاهيم سابقة. وقد ظهر مفهوم «الكتلة» مثلا في الفيزياء عند ملوقع توضيح ما في مفهوم «الوزن» من تناقض.

كما ان الأمر لايتعلق في المفاهيم الرياضية بتكرار التصورات الحسية بقدر ما يتعلق بتعويضها بنظام آخر

والمفاهيم الفلسفية أيضا لا تصوغ تقطيعا للتجربة، وانما تعبر عن تلاقي

8 — Ibid, t.1. pp. 19, 35. t. 3, pp. 17, 318-19, 349

9 — Holton, (G.) : L'imagination scientifique, Paris : Gallimard, 1980 P. 237

10 — Cassirer, (E.) : Substance et fonction, Paris : Seuil, 1977.p.258

وجهات النظر حول هذه التجربة تلاقيا معقولا. ويرمي الخطاب الفلسفي الى بيان هذه المعقولية. ويمكن أن نعد الفلسفات اختيارات مختلفة لهذه الوجهات من النظر.[11]

2 - تعريف المفاهيم

ان تعريف المفاهيم تعريفا دقيقا هو المهمة الأولى للمعرفة العلمية وكذلك للمعرفة الفلسفية. والمفاهيم العلمية، وان كانت نتيجة لتجارب، فإنها تطرح بواسطة تعريفات اجرائية، أي أنها تعرف بطريقة منظمة وقابلة للتكرار، وتسمح بالوصول الى هذه المفاهيم وقياسها، فلا يستعمل المفهوم الا في المعنى الذي يعطيه له التعريف الاجرائي. ويجب اذن تخليص المفهوم من كل المضمرات والارتباطات التي يذكر بها اسمه عند ماتم اقتباسه من ميدان تجريبي آخر، فليس له اي محتوى جوهري يمكن الوصول اليه عن طريق الحدس.

وان تعريف المفهوم هو ارجاعه الى عقدة من العلاقات بين مفاهيم أخرى تعد غير قابلة للتعريف.

وحقا أن الوصول بالخطاب العلمي الى مستوى الدقة يعني أولا تعريف المفاهيم، الا أنه نادرا مايتم ذلك بواسطة التعريف الاكسيومي الذي يتطلب علاقات ارجعت الى خصائصها الصورية. الا أن المفاهيم الجديدة، أوعندما تكون في بداية نشأتها، يصعب في الغالب تحديد شروط استعمالها تحديدا دقيقا، وتكون اذن مفتوحة وتزداد دقة مع اتساع معرفتنا. وان تطور العلم يجري مع تطور تعريفاته. ان التحديد الدقيق يقتضي ممارسة طويلة لهذه المفاهيم. فبعد ان ينتهي عهد الفاتحين يستطيع الجيل اللاحق ان يقنن عملهم وينظم البناء. وتسود في هذه اللحظة من جديد وبدون مشارك الطريقة الاكسيومية، ويصبح العلم استنباطيا خالصا تشكل مفاهيمه سلسلة من الخصائص المترابطة في نسق محكم، الى حين الاضطراب القادم الذي تاتي به فكرة جديدة.[12]

---

11 — Granger, (G. - G.) : pour la connaissance philosophique, p.174

12 — Blanché, (R.) : L'axiomatique, Paris : P.U.F. 1967, p. 83

Madkour, (I.) : L'organon d'Aristote dans le monde arabe, Paris : vrin, 1969. p. 108

3 - تطور المفاهيم

ان سير الفكر نحو الحقيقة يجري عن طريق مايلحق المفاهيم من تغير. فهذه النقط الثابتة التي يرتكز عليها الفكر تنساب مع تيار المعرفة.

وتتطور المفاهيم في عدة اتجاهات:

1 - تنشأ مفاهيم جديدة

2 - يقتبس بحث علمي ناشيء مفهوما من ميدان علمي متقدم. ويتدخل الفكر بكيفية خاصة في هذه العملية التي يتخذ فيها من المفهوم المستورد نقطة انطلاق جديدة.

ان تمديد المفهوم وتوسيع مداه من أكثر العمليات خصبا في العلم، فمفهوم الطاقة في الميكانيكا، والمجال في كهرطيسية فاراداي وماكسويل مثلا، من المفاهيم التي تطبق في كل مكان. وان كان هذا التوسيع والتجاوز لايخرجان أحيانا عن الاستعمال الرمزي أو اللفظي المجرد. الا أن هذه الجرأة كانت مثمرة وكانت في بعض الحالات خير هاد في سبرأغوار قطاعات جديدة من الواقع.

وقد لايأتي المفهوم الا من التجربة العادية، ويجري تدقيقه كمفهوم علمي بواسطة علاقات متكررة ويضبط بوحدة قياس عالمية.[13]

3 - يقع تعميق مفاهيم قديمة والارتقاء بها الى مستوى أعلى من التجريد. ويتميز الفكر العلمي الحديث بالاحتكاك بين الواقع والفكر. ويقتضي ذلك مرونة في الفكر. وان المفهوم، كما قال باشلار، «يكون له معنى بقدر ما يتغير معناه». ولا يعني هذا التغيير هزيمة العقل لو تساهلا، وانما يبرز غنى الواقع وماللعقل من دور فعال، وتقدما في الموضوعية، وتأكيدا للمقتضيات العقلية.

ان بين المفاهيم والظاهرات علاقة متبادلة، وتكتشف الفيزياء في تقدمها مستويات من الواقع بعضها أشد عمقا من بعض. وبذلك تغير ماتستعمله من مفاهيم. فالفوتون مثلا يفسر الظاهرات الضوئية، وهذه الظاهرات تفسرما يجب ان نفهمه من الفوتون. وتقوم النظرية بالربط بينهما، لأنها تعرفنا بالظاهرات،

---

13 - انظر مثلا: - Ullmo, (J.) : «Les concepts physiques», p. 691.
وكذلك في هذا العدد من المناظرة، عرضا لكتاب العدد.

وتتغير المفاهيم بتغير العلاقات التي تحددها النظرية. فقد تحول مفهوم المادة مع النظرية الذرية، ومفهوم الكتلة مع النظرية النسبية.[14]

ان الدلالات في صيرورة ومعلقة نوعا مابين الماضي والمستقبل، ولا تتوقف أبدا. ولكن، هل هناك حقا تطور للدلالات، أم أنه اكتشاف دلالات أخرى ونسيان للدلالات القديمة؟ لا نستطيع أن نتحدث عن التغير الا اذا كان من الممكن ان نفكر في المرحلة الاولى والمرحلة الثانية معا. لأنه اذا ما استطعنا ان نفكر في المرحلة الأولى فذاك لان دلالة هذه المرحلة مازالت قائمة، ومن المستحيل اذن ان نعتقد ان الدلالات تتطور.[15]

4 ـ المفاهيم في العلوم الانسانية

يعتبر البعض أن الفاظ العلوم الانسانية هي، في جوهرها، مفاهيم جدالية، وأنه، من جهة أخرى، لايمكن ان نفرغها من دلالتها الوجدانية، ولا أن نحولها الى الفاظ ذات معنى دقيق.

وقد عيب على فرويد مثلا مبالغته في استعمال الاستعارات والمفاهيم الملتبسة، وأجاب عن ذلك في مدخله الى التحليل النفسي وغيره : «يقال لنا غالبا أنه ينبغي أن يقوم العلم على مفاهيم أساسية واضحة وأجيد تعريفها. ولا يوجد في الواقع أي علم، ولو كان من أكثر العلوم دقة، يبدأ بمثل هذه التعريفات».

ان المفا هيم الاساسية في العلم تتسم، بالضرورة في البداية، بشيء من الالتباس، ولا يمكن ان يحدد محتواها تحديدا واضحا. ان اختيارها لم يكن تعسفيا، وانما من أجل مالها من علاقات مهمة بالمواد التجريبية التي يمكن ان نصادر على وجودها قبل ان نكون قد عرفناها وبرهنا عليها. «وان الدراسة المعمقة لمجموع الظاهرات التي يقع فحصها، هي وحدها التي ستسمح لنا بادراك مفاهيمها الاساسية ادراكا أوضح وبتغييرها تدريجا ليمكن استخدامها على نطاق أوسع، ويتم بذلك تخليصها من التناقضات، ويحين الأوان عندئذ لادراجها في تعريفات. و

---

14 — Ibid., pp. 670, 675-76

15 — Combès, (M.), op.cit.,p.12

تقدم المعرفة لايقبل أيضا أي تصلب في هذه التعريفات كما يشهد بذلك «بر شهادة مثال الفيزياء»[16]

ان الخطاب العلمي ذو مستويين في الدقة، ويستعمل المستوى الاول منهما لتأسيس الثاني. واذا ماكان الخطاب النظري هو الوحيد الذي يمكن الوصول به الى الدقة الصورية فانه لاينبغي ان نستهين بضرورة خطاب الملاحظ والمجرب. ان الدقة الصورية في الخطاب النظري لاتشكل سوى جانب من الدقة العلمية، اما الجانب الآخر فهو دقة المعنى العيني لهذا الخطاب، اي دقة التطابق بين النظرية والوقائع.[17]

5 - المفهوم الفلسفي

ان الفلسفة، كنمط من المعرفة، تقوم على مفاهيم لاعلى تأثرات او صور. ويشهد التراث الفلسفي منذ القديم بذلك. فـ«المعنى» الافلاطوني، و«الطبيعة» الارسطية، و«الامتداد» الديكارتي، و«المونادة» عند ليبنتز، و«المتعالي» عند كانط، كلها مفاهيم وان لم تكن بمعنى أخواتها العلمية التي تمت تنقيتها. فلا توجد في الفلسفة «مفاهيم نظرية» بالمعنى المقصود في ابستيمولوجية العلوم الفيزيائية، لان المفهوم الفلسفي، اذا لم يحل على وجود نعيشه، يكون مفهوما غريبا أو مستوردا.[18]

ويبدو أننا لانستطيع أن نرسم للمفاهيم الفلسفية حدودا صارمة، أي وظائف اجرائية مطردة، فهي نوعاما مفاهيم غامضة. ولا ينبغي أن نفهم من هذا اللفظ دلالته القدحية. فغموض المفاهيم كما قال هوسرل* ليس عيبا يجب إلصاقه بها. ثم انه لايبدو المغزى الحقيقي لغموض المفاهيم الفلسفية الا بالقياس الى منظور رياضي. ولئن كانت الرغبة في ارجاع اللغة الفلسفية الى عدد محدود من العلامات ذات الاستعمال الثابت والتي نفترض أن معانيها محددة، قد خامرت نفوس عدد من الفلاسفة. ابتداء من الكندي والعصر الوسيط[19]

16 — Freud, (S.) : Métapsychologie, Paris : Gallimard, 1952 pp. 25-27

17 — Régner,(A.) : «Mathématiser les sciences sociales», in: Anthropologie et calcul, Paris : union génerale d'édition, 1971.p. 28-30

18 — Granger, (G.-G.) : op.cit., p.151

* — Husserl

19 — Ibid., pp. 177-78

ان المفهوم يدخل الى الفلسفة من اللغة العادية، أي أنه يفلسف. وقد يوجد مفهوم لايقبل أي ارجاع الى الاستعمال العادي، أي أن وضعه أو وجوده راجع تماما الى الفلسفة، كالتعالي مثلا.

والمفاهيم الفلسفية درجات يرتقيها الفكر الى أن يصل الى المستوى الأعلى الذي هو مستوى المقولات، فهذه مفاهيم لايعكس محتواها الا الخصائص الجوهرية التي هي في أقصى العموم. وان المحتوى المعرفي الوحيد الذي لايمكن فصله عن المفهوم من غير أن يلغيه، هو المحتوى المقولي.[20]

وقد رأى بركلي في المفهوم منبعا لكل وهم وكل خطا، أكثر مما هو مصدر مستقل للمعرفة. فالمفاهيم كلها، وبالأخص منها مفاهيم الرياضيات والفيزياء الرياضية، ليست سبلا موصلة الى الواقع والحقيقة وجوهر الاشياء، وانما منعرجات تبعد عنها.

واعتبر برجسون ان الميتافيزيقا علم يتوق الى الاستغناء عن الرموز، ذلك أننا، عندما ننسى كل ماليس سوى رمز ونتخلص من خضوعنا للغة الالفاظ ولغة الصور والتمثيلات المكانية، نستطيع أن نلمس الواقع الحقيقي. وان التقسيمات التي تدخلها على الواقع رمزية اللغة والمفهوم المجرد، وان بدت لنا ضرورية ولامناص منها، ليست كذلك بمعنى المعرفة الخالصة، وانما بمعنى العمل فقط.

ان الانسان، في نظر برجسون، لايستطيع أن يصنع شيئا بالعالم الا اذا جزأه الى ميادين وموضوعات خاصة من أجل العمل، بينما ينبغي هنا، حيث نريد أن نفهم العالم بحدسنا، ان نتخلص من كل تقطيعات التجريد، اذ كيف يمكن ان نقترب من جوهر الحياة اذا ماقطعنا بطريقة مصطنعة سيلانها وقسمناه الى اصناف وأجناس. ان مد الحياة لاتلتقطه عيون الشبكة التي تنصبها له مفاهيمنا التجريبية والنظرية. انه يفلت من خلالها لكي ينساب في مكان أبعد. انه يسخر من كل تصنيفاتنا بواسطة المفاهيم. ويجب اذن ان نكتشف الفلسفة بين سطور خطاب عاجز بطبيعته عن تبليغ القصد. فالفلسفة لايمكن ان تكون، حسب تعبير برجسون، «الا مجهودا من أجل الذوبان في الكل».

20 — Wald, (H.) : «Le concept formel du concept», p.225

ولكن المنهاج الذي يتبعه برجسون نفسه لايتطابق الا من بعيد جدا مع هذا المثال الذي يقترحه. وان أهميته كفيلسوف تأتي من أنه يحاول ان ينشيء ويصوغ مفاهيم، لا لأنه يجتزىء بالمناداة بعجز اللغة عن البحث عن المطلق[21]

وينفي أصحاب الوضعية المنطقية عن المفهوم كل محتوى معرفي، ولا يقرون له الا بوظيفة تنظيمية. وقد اعتبر كارناب، تبعا لفتجنشتين، أن الفلسفة ليست سوى توضيح لتركيب ودلالة اللغة الموضوعية. ومامفاهيمها الا مفاهيم تصورية، هي اذا ماقابلناها بالمفاهيم الطبيعية في اللغة الموضوعية، «أشباه مفاهيم».

الا ان كارناب وفتجنشتين، وهما يمثلان في الفكر المعاصر صورتين مختلفتين جدا من فلسفة تقوم أساسا على أنها نقد للغة، يلحان معا على نقطة جوهرية، وهي الفرق الجذري في مستويات التعبير بين المفهوم الموضوعي والمفهوم الفلسفي.[22]

ان الخطاب الفلسفي يتشكل في الغالب من مفاهيم متقابلة، او ما سمي بالأزواج الفلسفية كما في: الذاتي / الموضوعي، النسبي / المطلق، بحيث أنه يمكن ان نعرض كل فلسفة في صورة الازواج التي تتالف منها. ويصل اليها الفيلسوف اما بتفكيك مفهوم الى مفهومين ثانويين كما صنع كانط عندما حلل «الواقع» الى واقع ظاهري وواقع في ذاته. وقد يصنع الفيلسوف مثل ذلك بمفهومين عاديين لا يعارض الناس بينهما عادة.[23]

وتكشف فلسفة اليونان عن تأثير عدد من الثنائيات التي استمرت الى يومنا هذا موضوعا للخطاب الفلسفي. «وأساس هذه الثنائيات جميعا التمييز بين الصواب والخطأ، او الحقيقة والبطلان. ويرتبط بها ارتباطا وثيقا في الفكر اليوناني ثنائيتا الخير والشر، والانسجام والتنافر، كما تأتي بعد ذلك ثنائية المظهر والحقيقة والعقل والمادة، والحرية والضرورة، والفوضى والنظام.[24]

Cassirer, (E.) : La philosophie des formes symboliques, 3,pp. 350-51 — 21
Granger, (G.-G.) : op.cit, p: 188
Ibid., pp.189-90,194 — 22
- Perelman, (ch.) et Olbrechts-Tyteca,(L.) : La nouvelle rhétorique :: انظر مثلا - 23
Traité de l'argumentation, Paris :P.U.F., 1958. t.1, pp. 558-59
24 - رسل، (برترند) : حكمة الغرب، 1 ص. 31

ويبدو أنه يمكن ارجاع الفلسفات أو أغلبها الى مفهوم واحد أو حدس أولي كما قال بذلك برجسون. وذهب البعض الى أن الفيلسوف الحق هو صاحب الفكرة الواحدة، وأن من يقول بفكرتين اثنتين ليس فيلسوفا.[25] ولذا أمكن الحديث عن منطق الفلسفة، اي قيامها على مفاهيم لا يمكن ارجاعها الى أقل منها. وينحصر البحث اذن عن النظام الداخلي للمذهب الفلسفي في تحديد المفهوم او الفكرة الموجهة له، وابراز العلاقات بين هذه الفكرة ومختلف عناصر المذهب. وهكذا نستطيع ارجاع عدد من الفلسفات الى مفهوم أو علاقة بين مفهومين، مثل القوة والفعل عند أرسطو أو المطلق عند هجل.

• • • •

اننا في ضوء المفاهيم نعرف الأشياء ونسلط افعالنا عليها، كما ان الميدان الامثل للعمل الفكري الخلاق هو معالجة المفاهيم. ولا تأتي قيمة هذه الادوات المعرفية من أنها تعكس بأمانة معطى سابقا، وانما بفضل ماتسبغه على الظاهرات من وحدة.

وتتكون المفاهيم العلمية عبر تقدم الفكر متخلصة مما تقدمه اللغة من تقسيمات وتفريقات وارتباطات. الا أن نظام الافكار لابد من أن يسير في تجانس مع نظام الاشياء، فكيف يستطيع الناس تغيير الوسط المحيط بهم طبقا لحاجاتهم لو لم يكن في سير الطبيعة ما يستجيب لسير الفكر.

وان للمفاهيم في الفلسفة مكانة أساسية، ولذا قيل عن الفلسفة انها لاتخرج عن تحديد مجموعة من المفاهيم. وان تمثلنا لفكر أحد الفلاسفة هو أن نستوعب مفاهيمه.

وان المفهوم يشكل منهاجا وطريقة في المعرفة، فبه يشق الفكر الطريق الى الموضوع الواقعي، وهو الذي يرشدنا في دهاليز المعرفة.

---

25 — Gueroult, (M.) : «Bergson en face des philosophes» in : Etudes bergsoniennes, Paris : P.U.F., 1960. pp. 33-34

مراجع

Carnap, (R.):

Les fondements philosophiques de la physique, Paris: A. colin, 1973. (Coll «U»)

Cassirer, (E.) :

La philosophie des formes symboliques, Paris : les éditions de minuit, 1972

Combès, (M.) :

Le concept du concept formel, Toulouse : Faulté des Lettres et sciences humaines, 1969

Granger, (G.-G.) :

Pour la connaissance philosophique, Paris : ed. Odile Jacob, 1988

Janet, (P.) et Séailles, (G.) :

Histoire de la philosophie : Les problèmes et les méthodes, Paris : Lib. Delagrave, 1928

Ullmo (J.) :

«Les concepts physiques», in : **Logique et connaissance scientifique, Encyclopédie de la pléiade**, Paris : Gallimard, 1967

Wald, (H.) :

«Le concept formel du concept», in : **Revue de Métaphysique et de Morale**, n.2,1969. pp 223-236

فلسفة منطق

تجديد النظر في إشكال السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة

— 1 —

د. طه عبد الرحمن
كلية الآداب والعلوم الانسانية
الرباط

إن مقصودنا من هذه الرسالة أن نحقق ونقوم مذهب الغزالي في **الامكان** متوسلين في هذا التحقيق والتقويم بما استجد من الأدوات في مجال المنطق وفلسفته، وعلى رأس هذه الأدوات ما يدعى باسم «**نظرية العوالم الممكنة**» التي أخذت في العقود الثلاثة الأخيرة تعرف اتساعا وانتشارا. إذ جاءت بتجديد في الطرح وفي الحل لإشكالات وقضايا فلسفية متنوعة، كما نفذت إلى مجالات أخرى غير فلسفية : أدبية وعلمية، تمدها بأسباب الكشف أو التحليل أو الوصف أو التنظير.

إن هذه النظرية ثمرة جهود المناطقة في ميدان التحليل الدلالي لمنطق المُوجَّهات المختص بدراسة القضايا التي تدخل في تركيبها «الضّرورة» (أو الوجوب) و«الامكان»؛ فقد اشترطوا في «القضية الضرورية» أن تكون صادقة في كل العوالم الممكنة، وفي «القضية الممكنة» أن تكون صادقة في بعض العوالم الممكنة. وامتاز من بينهم المنطقي والفيلسوف الأمريكي صول كريبكه بوضعه نموذجا دلاليا مبنيا على العوالم الممكنة، صالحا لتأويل مختلف الأنساق المنطقية الموجهة.

SAUL KRIPKE .

وقد جرت العادة عند المناطقة والفلاسفة أن ينسبوا إلى الفيلسوف الألماني «ليبنتس»[٥] السبق في الكلام عن العوالم الممكنة، ذلك أنه كان يرى أن عالم الواقع ليس هو العالم الممكن الوحيد، بل إن هناك عوالم ممكنة متعددة؛ كما كان يرى أن عالم الواقع أفضل هذه العوالم جميعا.

وسوف يتبين من خلال تقصينا لمظاهر الفكر الامكاني عند الغزالي أن دعوى اختصاص ليبنتس بهذا المفهوم قابلة للمنازعة فيها. فكلا القضيتين : «تعدد العوالم الممكنة» و «أفضلية عالم الواقع» وقع الخوض فيهما في مختلف مدارس الفكر الاسلامي؛ وترتب على هذا الخوض، تراث فكري هام يستحق أن نتاوله بأدوات البحث الحديثة.

أما الداعي الذي دعانا إلى استعمال الوسيلة المنطقية في الدرس الفلسفي الاسلامي فهو تسليمنا بالحقائق الآتية :

ــ أولها : أن الفكر الاسلامي، كلاما وفلسفة، تشبع بأدوات المنطق والمناظرة المعاصرة له، ومارسها في طروحه وتحليلاته، وفي دعاويه واعتراضاته، بدقة فائقة ومهارة نادرة بحيث لا نظن إمكان فهم هذا الفكر حق الفهم وتفهيمه حق التفهيم من غير معرفة بآليات البناء المنطقي لهذا الفكر.

ــ ثانيها : أن فكر الغزالي بالخصوص قام على المسلّمة التي تقضي بأن «المنطق معيار كل نظر»؛ فقد اشتغل حجة الاسلام بترتيب المنطق وتقريبه وتطبيقه على المقاصد الفلسفية والكلامية والأصولية؛ وعلى هذا، لن يكون الالتزام بالمنهج المنطقي في تحليل فكر الغزالي إلا مُوَفّيا بشرائط بنية هذا الفكر، ومتّسِقًا مع المشروع المنطقي للغزالي.

ــ ثالثها : أن واجب المفكر الاسلامي الذي يدعي استئناف الاجتهاد الكلامي والفلسفي الذي بدأه نظار المسلمين وفلاسفتهم، أن يَتَزَوَّد هو أيضا بوسائل المنطق المعاصرة له والتي، وإن بلغت الغاية في التشعب والتعقد ليس له عذر في عدم الاحاطة بها، حتى يقوى على النهوض بانتاج فكري حقيقي يضاهي قيمةَ ما أنتجه أولئك المفكرون.

ــ رابعها : أن اتخاذ وسائل المعالجة المنطقية من شأنه أن يحفظ من العيوب

---

[٥] LEIPNIZ

التي قد تحول دون قيام الدراسات الاسلامية المعاصرة بشرائط البحث العلمي، ومنها : **عدم التخصيص** أي إطلاق العنان للتعميمات المتسرعة والجوفاء، **وعدم التنسيق** الذي هو الخوض في شتات من القضايا المفككة، **وعدم التركيز** وهو الاندفاع في سيل من الكلام النافل.

فالتزاما بمادىء نظرية العوالم الممكنة من جهة، واعتبارا لآثار المنطق في تشيكل الفكر الاسلامي، وعلى الخصوص، فكر الغزالي من جهة ثانية، سلكنا، في هذا الحديث المنطقي الفلسفي الساعي إلى **تجديد طريقة التناول** لفكر الغزالي، الخطوات الآتية :

ـ أولها : تحديد مفهوم «العالم الممكن» عند الغزالي، وتعيين خصائصه المنطقية والوجودية (أو «الأنطولوجية»).

ـ ثانيها : بيان دور العوالم الممكنة في براهين الغزالي التي تستند إلى طريقة «التقدير العقلي».

ـ ثالثها : تحليل «علاقة السببية» عند الغزالي بردها إلى علاقتين شرطيتين متميزتين مقابلتين لصنفين مختلفين من العوالم الممكنة.

ـ رابعها : النظر في مقالة الغزالي التي تنص على أن عالم الواقع أفضل العوالم الممكنة، أولا، بتصحيح نسبتها إليه والرد على الاعتراضات التي وجهت إليها؛ وثانيا، بتأويل مدلول «الأفضلية» وأدلتها من وجهة النموذج الامكاني الذي أنشأناه.

فلنمض الآن إلى تفصي الكلام في هذه الخطوات واحدة واحدة، على الترتيب، واصلين جانب العرض بجانب الاعتراض، أوقل جانب التحقيق بجانب التقويم .

أولا : الوجود العقلي للعالم الممكن

ليس «الامكان» عند الغزالي «شيئا موجودا» مستقلا بذاته[1] بل الموجود المستقل هو الواقع وحده والامكان ليس عنصرا من عناصره.

ولو قدر جدلا انتماء الامكان إلى الواقع لجاز انقسام الواقع إلى «ماهو متحقق» وإلى «ماهو غير متحقق»؛ والقول : «الواقع غير المتحقق» عبارة متناقضة، فما كان واقعا لا يكون إلا متحققا[2].

والصواب أن «الامكان» عند الغزالي هو : كل ما قدره العقل و لم يمتنع عليه تقديره»[3]، بمعنى أن العقل تصوره وأنشأه من عنده وركبه تركيبا[4]؛ وبذلك يكون الامكان مرتبطا **بالعقل** ارتباط الشرط بالمَشْروط، فلا إمكان بغير عقل؛ أما اسناد الوجود إلى الامكان، فما هو الا تجوز في الكلام، لأن الوجود خارجي ليس له، وإنما له الوجود العقلي وحده، بمعنى أن صورته موجودة في العقل[5]، ولا يُدْرَك إلا بها، فهي «ماهيته» أو «حقيقته»[6].

1 ـــ الخصائص المنطقية للعالم الممكن

إذا ثبت أن الامكان «قضاء عقلي»، جاز أن يوضع وضع «مجموعة من القضايا» (أو من «الأحكام») تتصف بالخاصيتين المنطقيتين التاليتين : «الاتساق» و«التمام».

1 ـــ الغزالي، **مقاصد الفلاسفة** : «باطل أن يقال الإمكان جوهر قائم بنفسه، لأنه وصف مضاف إلى ما هو إمكانه، فلا يعقل قيامه بنفسه، فوجب لا محالة أن يكون له موضوع، فيرجع حاصل الإمكان إلى وصف المحل بقبول التغيير» ص. 201، انظر أيضا ص. 120. وص. 281.

2 ـــ إن التعبير : «الواقع غير المتحقق» يمكن مقابلته من حيث تناقضه بمقالة المعتزلة : «المعدوم هو خلاف العدم وهو شيء ثابت»؛ إذ اسناد صفة الشيء إلى المعدوم تخرجه من المعدومية إلى الموجودية.

3 ـــ الغزالي، **تهافت الفلاسفة** : «الامكان الذي ذكرتموه يرجع إلى **قضاء العقل**، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه «ممكنا»، وان امتنع سميناه «مستحيلا» وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه «واجبا» فهو **قضايا عقلية** لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفا له» ص. 120.

4 ـــ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص. 253.

5 ـــ الغزالي : **إحياء علوم الدين**. المجلد الثالث، الجزء الثامن، كتاب **عجائب القلب**، ص. 36.

6 ـــ الغزالي، **تهافت الفلاسفة** : «فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، وإذا انتفت حقيقة الموجود، لم يعقل الموجود» ص. 191.

1 . 1 ـــ الاتساق :

إن أول قانون منطقي يشترطه الغزالي في الامكان هو قانون «عدم التناقض»، إذ الخروج عنه يؤدي إلى «عدم الامكان» أو «المحال» و «المحال غير مقدور عليه»[7]. لِنُسَمِّ خاصية اتصاف الامكان بعدم التناقض باسم **الاتساق** ولِنَصُغْ مقتضاه كما يلي :

لا تدخل في هذه المجموعة القضوية المكوَّنة للامكان، القضية ونقيضها معا، بل كل قضايا هذه المجموعة ولوازم هذه القضايا مُتصادقة (أي صادقة معا).

باللغة المنطقية الرمزية :

أيا كانت ب، ¬(ب ∋ عا ∧ ¬ب ∋ عا) أي

أيا كانت ب، ب ∋ عا ∨ ب ∌ عا

حيث «عا» ترمز إلى مجموعة القضايا التي تحدد الامكان و «ب» ترمز إلى أية قضية و « ¬ » إلى النفي و « ∧ » إلى الوصل و « ∨ » إلى الفصل، و « ∋ » إلى الانتماء المجموعي و « ∌ » إلى عدم الانتماء.

1 . 2 التمام :

يرى الغزالي أن الامكانات التي يجوز أن تقع وتتحقق هي تلك التي لا تقبل أن يزاد فيها شيء ولا أن ينقص منها شيء كما يستفاد ذلك من قوله : «كل موجود إنما وجد على الوَجْه الذي وجد لأنه أكمل وُجُوه الوجود، وما عداه من الامكانات ناقص بالاضافة إليه»[8]؛ على هذا فيشترط في كل إمكان قابل للوقوع، أن يكون تاما، ونصوغ خاصية **التمام** كما يلي :

ـــ تدخل في المجموعة القضوية المكونة للامكان كل القضايا، نفيا أو إثباتا بمعنى أنه أيا كانت القضية، فإما أن تدخل في هذه المجموعة أو أن تخرج منها ويدخل نقيضها.

باللغة الرمزية :

أيا كانت ب، إما ب ∋ عا أو ¬ب ∋ عا.

---

7 ـــ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص. 249.

8 ـــ الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص. 238.

وحيث إن الامكان عند الغزالي يتصف بهاتين الخاصيتين : **الاتساق، والتمام**، جاز أن نعده بمثابة **عالم** مع نفي التحقق عنه، هذا التحقق الذي يختص به عالم الواقع، أو قل إن كل إمكان «متسق» و «تام» هو عند الغزالي **عالم ممكن**؛ أما العالم «غير المتسق» (أو «المتناقض») والعالم «غير التام» (أو «الناقص»)، فيخل كل منهما بقانون من قوانين المنطق.

فالعالم الناقص هو العالم الذي يخرق «مبدأ الثالث المرفوع» الذي يقضي بأن تصدق على الأقل إحدى القضيتين المتناقضتين، فيكون العالم الناقص هو العالم الذي لا تنتمي إليه القضية ولا نقيضها بحيث يبقى غير محدد ولا مبيَّن.

أما العالم المتناقض ويمكن أن ندعوه «بالعالم المستحيل»، فهو العالم الذي يخرق «مبدأ عدم التناقض» الذي يقضي بأن تصدق على الأكثر إحدى القضيتين المتناقضتين، فيكون العالم المتناقض هو العالم الذي يتصادق فيها النقيضان مثل إثبات الشيء مع نفيه أو إثبات الأخص مع نفي الأعم أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد، أو لا يتساوى فيه المتساويان مثل كون الشيء الواحد في مكانين[9] أو يلزم فيه ملزوم عن لازم مثل أن يكون المشروط قبل الشرط[10].

ولما كان هذان الصنفان من العوالم : غير التام (أو الناقص) وغير المتسق (أو المتناقض) خارجين عن أصلين من أصول المنطق، فلا يسع الغزالي المنطقي إلا إنكارهما.

فمعلوم أن الغزالي جعل المنطق مقياسا لكل علم نظري ومعرفة عملية باعتباره علما صوريا لا تعلُّق له بمضامين المعرفة وكليا لا تعلق له بجزئيات العلم، علما يتكون من جملة من القوانين الضرورية التي يجب الوثوق بها في كل شيء، تحديداً وتقويماً، بحيث لو خرج عن هذه القوانين، أي شيء، نظرا كان أو فعلا، ترتب على هذا الخروج إما «النقص» وإما «المحال»، والنقصُ يَلزَم عنه أن لا عالم ممكن، والمحال يلزم عنه أن كل شيء عالم ممكن.

قد يصح الادعاء أن مفهوم العوالم الممكنة الناقصة والمتناقضة يؤدى إلى مثل هذه الشناعات لو أنه كان من المتعذر إيجاد طرق وحلول منطقية صارفة

---

9 ــ الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص. 249.

10 ــ الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس، الجزء الثالث عشر، كتاب **التوحيد والتوكل**، ص .176

لهذه النتائج اللا معقولة والمردودة.

لكننا نعلم اليوم بفضل نظرية العوالم الممكنة أن المنطقي لا يمتنع عنه أن يتصور ويصطنع نماذج تأويلية لأنساقه المنطقية، تحتوي عوالم ممكنة خالية — ولو جزئيا — من الاتساق ومن التمام، من غير أن تتعرض هذه النماذج إلى فقدان التحدد أو إلى انتشار المحال، إذ يكفي لذلك إجراء بعض التعديلات على سلم القيم الصدقية، وعلى بعض القوانين، كأن تنضاف قيم أخرى إلى جانب الصدق والكذب أو يستغني عن قانون القياس الشرطي المتصل ومبدإ لزوم الصحة عن أية قضية ومبدأ لزوم أية قضية عن التناقض؛ هذه المبادىء التي تتسبب في مفارقات اللزوم.

2 — الخصائص الوجودية للعالم الممكن

فضلا عن الخاصيتين المنطقيتين السالفتين : «الاتساق» و «التمام»، يختص العالم الممكن عند الغزالي بصفات أخرى لا تتصل بقيمته المنطقية، وإنما بوضعه «الانطولوجي» من حيث إن العالم الممكن حقيقة موجودة وجودا **عقليا تصوريا** : نذكر من هذه الصفات «الانطولوجية» ثلاثا : « التساوي » و«اللاتناهي» و«العمران».

1.2 — التساوي :

ما من عالم ممكن تحقّق إلا ويجوز أن يتحقق بدله غيره متى كان هذا الغير عالما قائما بشرطي «الاتساق» و «التمام»، إذ الحكم إذا ثبت إمكانه للشيء ثبت هذا الامكان للمثل[11].

يجب التنبيه هنا إلى أن لفظ «المثل» عند الغزالي وعند جمهور المتكلمين لفظ مجمل تتناول معانيه «المساوي» و«الشبيه» و «الخلاف» و «الضد»، ويمكن رد هذه الأنواع المختلفة إلى نوعين أعمين نسميهما: «الشبيه» و «النظير»، فلنجعل العوالم الممكنة منقسمة إلى قسمين اثنين : قسم العوالم «الشبيهة» أو «القريبة» أو «الأشباه» وقسم العوالم «النظيرة» أو «البعيدة» أو «النظائر»[12].

---

11 — الغزالي، مشكاة الأنوار في مجموعة رسائل الامام الغزالي، الجزء : 4، ص. 12.

12 — لقد ميز الغزالي في القوة وهي صنف «الامكان الاستعدادي» بين القوة القريبة أو الامكان الاستعدادي القريب، والقوة البعيدة أو الامكان الاستعدادي البعيد، انظر مقاصد الفلاسفة، ص. 202.

والمثال على «الأشباه» من العوالم، مختلف الوجوه التي كان بالامكان أن يحدث بها عالم الواقع، كأن يقع في وقت قبل الوقت الذي وقع فيه أو بعده، أو يقع بصفات أخرى لا تخرجه عن ذاته المعلومة لنا.

والمثال على «النظائر» من العوالم ما كان متصفا بصفات مقابلة لصفات هذا العالم من مقدار ووضع واتجاه في الحركة وهلم جرا[13]، وكان من الممكن أن يتحقق بدلا عنه.

ولما كان وجود هذا العالم المتعين لا يمنع من اعتبار عوالم شبيهة ونظيرة باقية في الامكان، فقد تساوت كلها من حيث كونها مقدروات، أما اختصاص هذا العالم بوقت معين وهيأة معينة، فلا يضر هذا التساوي.

2.2 — اللاتناهي :

إن العوالم الممكنة القريبة والبعيدة غير متناهية.

فـ«أشباه العوالم» لا يقف وقتها عند حد يستحيل تجاوزه؛ فكل وقت سواء الوقت الذي كان قبل تحقق هذا العالم أو بعده، كان مناسبا لوقوع هذا العالم، وكل من الوقت الذي جاء من قبل أو الذي جاء من بعد لا نهاية له؛ كما أنه بالامكان أن يقع هذا العالم في كل وقت من هذه الأوقات غير المتناهية، بصفات أخرى لا تخرجه عن حقيقته، فتتعدد العوالم القريبة بتعدد الأوقات والصفات التي لا حد لها.

و«نظائر العوالم» هي الأخرى لا يقف وصفها عند نهاية يمتنع تصور ما بعدها؛ فكل وصف تام ومتسق، أيا كانت درجة مُغَايَرته للوصف الذي اختص به هذا العالم المتعين، كان مواتيا للتحقق بدل هذا العالم، وما من وصف إلا ويمكن الاتيان بوصف جديد مقابل له والاستمرار في ذلك إلى مالا نهاية له، فتتكاثر العوالم البعيدة بتكاثر الأوصاف.

ولو ساغ لنا فرض غاية تنتهي عندها الممكنات، لترتب على ذلك اشنع الشناعات مثل القول بتناهي المقدورات الالهية.

---

13 — الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 68

3.2 ــ العمران :

لما كان العالم المتناقض عند الغزالي عَدَماً محضا لا يستحق أن يوصف بالعالم، لزم ألا يكون ممكنا من العوالم عنده إلا حيث يكون بالامكان وجود ذوات (بمعنى أفراد)؛ فأيا كان العالم، فتوجد على الأقل ذات واحد تعمره؛ كما أنه أيا كانت الذات، فيوجد على الأقل عالم واحد يؤوى هذه الذات؛ وعلى هذا، فقد توجد الذات الواحدة بعوالم ممكنة متعددة، ونعني بذلك أنه متى فرض وقوع أحد هذه العوالم، كانت الذات المذكورة موجودة به، وبيانه أن صفات الذات تتغير مع مرور الزمن من غير انقلاب الذات، وأنه بالامكان تصورها موجودة، بغير بعض الصفات أو بصفات أخرى بدلا عنها[14].

أما ما بقي ثابتا من هذه الصفات فهو ماهية الذات أو حقيقتها؛ وبفضل هذه الماهية نعقل الذات ونُعيِّنها في العوالم التي إن وجدت، وجدت بها هذه الذات، ومن هذه الصفات ما يتعلق بجنس الذات وصورتها وأجزائها الأصلية مثل كونها من نطفة معلومة[15].

وحيث إن الذات يجوز أن تنتقل في العوالم وتتقلب بينها، فقد ظهر أن العوالم الممكنة «الشبيهة» و «النظيرة» قد «يُوَصِّل» بعضها إلى بعض ويطّلع بعضها على بعض؛ وعلى هذا، فمتى وجدت الذات بهذا العالم المتحقق وأمكن وجودها بعالم غيره، كان هذا العالم المتحقق موصلا إلى ذلك العالم الممكن ومطلعا عليه إن كلا أو بعضا.

3 ــ نبذة من قوانين الامكان

من قوانين الامكان عند الغزالي القوانين الآتية التي نذكرها من غير أن نلتزم فيها الترتيب ولا التنسيق الصوري[16]

1.3 ــ الممكن ما ليس بممتنع :

باللغة الرمزية :

14 ــ الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الخامس، الجزء الثالث عشر، كتاب التوحيد والتوكل، ص. 181.

15 ــ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص. 250، وص. 270، وص. 296.

16 ــ الغزالي، معيار العلم، ص. 343 - 347.

◇ ب ← ـ □ ـ ب

حيث ◇ يرمز إلى الامكان و □ إلى الوجوب و ـ إلى النفي وب إلى القضية؛ ويمكن قراءة هذه الصيغة : الممكن ما ليس واجبا عدمه؛ وواجب العدم هو بالذات الممتنع، وبالامكان وضع رمز خاص للامتناع هو «O»؛ فنصوغ القانون السابق كما يلي :

◇ ب ← ـ O ب.

2.3 ــ الواجب الوجود ممكن الوجود :

□ ب ← ◇ ب

3.3 ــ الواقع ممكن :

ب ← ◇ ب

4.3 ــ الممكن ما ليس بواجب الوجود :

◇ ب ← ـ □ ب.

5.3 ــ الممكن ما كان نقيضه ممكنا :

◇ ب ← ◇ ـ ب

6.3 الممكن ما ليس بواجب ولا ممتنع :

◇ ب ← (ـ □ ب ∧ ـ □ ـ ب).

7.3 ــ ما أمكن عدمه، فليس بواجب[17]:

◇ ـ ب ← ـ □ ب

8.3 ــ الممكن ما كان موجودا بالقوة :

∇ ب ← ◇ ب

حيث ∇ ترمز إلى تحقق ب في المستقبل، ويمكن أن تقرأ هذه الصيغة إذا صدقت ب في المستقبل، فهي ممكنة .

9.3 ــ التناقض محال :

□ ـ (ب ∧ ـ ب)

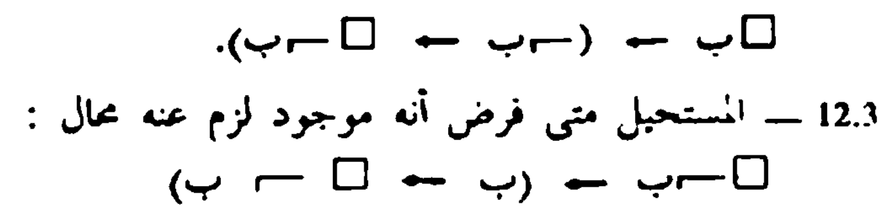
10.3 ــ الممكن متى فُرِضَ أنه غير موجود لم يلزم عنه محال :

◇ ب ← (ـ ب ← ـ □ ـ ب)

11.3 ــ الواجب متى فرض أنه غير موجود لزم عنه محال :

---

17 ــ الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص. 281.



12.3 ــ المستحيل متى فرض أنه موجود لزم عنه محال :

من البين أن القوانين الامكانية السالفة تقابل معاني مختلفة : عامة وخاصة للفظة «الممكن»، لذلك جاء بعضها لازما عن بعض وبعضها متعارضا مع بعض.

فمما يلزم عن غيره :◇ب ← ◇ــ ب تلزم عن ◇ب ← ــ □ ب، إذ يكفي أن نثبت القانون التالي : ــ □ب ←ــــ ◇ــ ب أي ماليس واجب الوجود فنقيضه ممكن الوجود، والعكس بالعكس، وأن نستبدل أحدهما بالآخر.

ومما يتعارض منها : ◇ ب ← ◇ــ ب و□ ب ← ◇ب. فالقانون الأول يخرج الوجوب من الامكان بينما القانون الثاني يدخله فيه.

محصول كلامنا في ما أسلفناه أن تصور الغزالي للامكان تصور يستوفي الشروط اللازمة لمفهوم «العالم الممكن» عند أغلب المناطقة المحدثين، سواء منها **المنطقية** أو **الوجودية**، أما **المنطقية**، فلأن الغزالي يجعل من الامكان نسقا قضويا عقنيا ملتزما مبدأ عدم التناقض (خاصية الاتساق) ومبدأ الجمع والمنع (خاصية التمام)، وأما **الوجودية**؛ فلأنه يسلّم بأن العوالم الممكنة، مشابهة كانت لعالم الواقع أو مغايرة له، متعددة تعددا لا نهائيا، وبأنها مسكونة بذوات قد تقصر وجودَها على عالم واحد أو تتجاوزه إلى غيره من العوالم.

وإن كانت قوانين الامكان التي ذكرها الغزالي تكرر إلى حد ما ماجاء عند سابقيه من فلاسفة الاسلام (الفارابي وابن سينا بالخصوص)، فإنها تمتاز عنده بكونها اكتسبت دلالة فلسفية واضحة في تمهيدها لانشاء مفهوم «العالم الممكن» ولا ستخدامه في مقاصد «فلسفية» و «كلامية» معينة. ويبدأ هذا الاستخدام عنده في موقفه المبكر من «القضية الشرطية» التي من شأنها، بفضل الصفة الافتراضية لمقدَّمها، أن تُدخل اعتبار العوالم الممكنة في كل خطاب استدلالي، منطقا كان أوفلسفة أو كلاما، وهذا بالذات ما سنخصه بالتفصيل في الخطوة الثانية من بحثنا.

ثانيا : استناد الخطاب الاستدلالي إلى مبدإ العوالم الممكنـة

١ ــ الوظيفة البرهانية لطريقة التقدير

كثيرا ما يستند الغزالي، في البرهان على دعاويه، إلى طريقة «التقدير» أو «الفرض» أو «التسليم».

1.1 ــ تعريف طريقة التقدير :

تقضي هذه الطريقة أن يسوق المستدل في برهانه بعض القضايا التي ليس في مقدوره أن يجزم بصدقها، فينسب إليها الصدق ليبني عليها أحكاما أو يستنتج منها نتائج تفيد الدعوى، وذلك باستعمال صيغ من جنس : «لنقدِّر أن كذا» أو «لنفرض أن كذا» أو «لنسلم بأن كذا» أو «هب أن كذا» وهلم جرا.

ويَرِد «التقدير» في سياقات مختلفة، منها : سياق البحث والمناظرة على سبيل الافتراض الجدلي، وسياق الاستدلال الاستنباطي الافتراضي (الرياضي أو المنطقي) في صورة البرهان بالخلف أو صورة إدخال مسلمات جديدة، وسياق «الاختبار العقلي» الذي يقدر زوال بعض العلل ليتبين مدى تأثيرها في معلولاتها، وسياق الحياة اليومية التي يدبر فيها المرء مستقبله، فيفترض أحوالا وأوضاعا لمّا توجد مستشرفا بذلك آفاق العمل.

2.1 ــ التعبير عن التقدير :

إذا كان معنى التقدير مصرحا به في الصيغ المستعملة مثل : «لنقدر أن كذا» أو «لنفرض أن كذا» أو «لنسلم بأن كذا» الخ، فإن في اللغة تعبيرا يختص بإفادة التقدير من غير أن يذكر بلفظه، هذا التعبير هو بالذات «الجملة الشرطية»، إذ يكون فيها «فعل الشرط» باصطلاح النحاة أو «المقدم» باصطلاح المناطقة، بمنزلة الجزء المُقدَّر، «وجواب الشرط» باصطلاح النحاة أو «التالي» باصطلاح المناطقة، بمنزلة الجزء المَبْني على ما قُدِّر.

ومن أشكال هذا التعبير :

إذا كان كذا، فإن كذا

إن كان كذا، فإن كذا

لو كان كذا، لكان كذا

وإذا كان الشكل الشرطي المقترن بالأداة : «**إذا**» يفيد عادة عموم الامكان : «قريبه» و «بعيده»، فإن الشكل الشرطي المقترن بالحرف : «**إن**»، يكاد لا يفيد إلا معنى «الامكان القريب»، بينما الشكل الشرطي المقترن بالأداة: «**لو**» يختص بإفادة معنى «الإمكان البعيد»[18]. ومثال ذلك :

— إن كان العالم حادثا، فله صانع (الامكان القريب)[19]

— لو طار الانسان، لتحرك في الخواء (الامكان البعيد)[20].

وحيث إن التمييز اللغوي حاصل بين التقديرين : «القريب» و «البعيد»، فقد اصطلحنا، قياسا على عادة لغوية للمناطقة المسلمين، أن نسمي الشرطين المقابلين للتقديرين المذكورين: «الشرط بإنْ» أو «الشرط الاني» و «الشرط بلَوْ» أو الشرط اللَّوي» (بدل المصطلح : «الشرط الامتناعي» الذي وضعناه من قبل لأداء معنى الشرط بلو).

و لم يفت الغزالي أمر الفرق بين هذين الشرطين، بل جاء بتحديد دقيق لشروط صدقهما، فإذا كان المقدَّمُ في «الشرطية الانية» غير معلوم القيمة الصدقية إن صدقا أو كذبا، فإنه في «الشرطية اللوية» يكون معلوم هذه القيمة وهي أنه كاذب.

وإن الخاصية البارزة التي تميز طريقة «التقدير» هي أنها تفتح **أفق الامكان**؛ فبفضل «التقدير»، نتصور أحوالا **غير متحققة** لهذا العالم تكون مستوفية لبعض الشروط التي تدعونا إليها حاجة نظرية أو عملية، فتكون هذه الأحوال غير المتحققة بمنزلة عوالم أخرى تقوم مقام عالم الواقع أو قل بمثابة «بدائل» له.

إلا أن دلالة «عدم التحقق» التي تتصف بها هذه البدائل الامكانية ليست واحدة، فقد تكون هذه العوالم البديلة غير متحققة بمعنيين :

أ — معنى أنها «غير معلومة التحقق» في الحاضر أو «غير معلومة امكان التحقق في المستقبل»؛ فقد تكون متحققة، لكن فاتتنا الاحاطة بهذا التحقق أو يكون تحققها آتيا مستقبلا، لكن لسنا على بينة كافية من ذلك.

---

18 — ان معنى «الإمكان البعيد» الذي تدل عليه الأداة الشرطية «لو» هو المراد بيانه في التعريف النحوي ل : «لو» وهو أنه «حرف امتناع لامتناع».

19 - الغزالي، معيار العلم، ص. 152

20 - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص. 240، مكتفيا بذكر المثال الذي أورده الغزالي.

ب ــ معنى أنها «معلومة عدم التحقق» إذ تخالف بوجوه بعيدة عالم الواقع، وتستأثر بشروط مقابلة لشروطه من غير خروج عن الاتساق والتمام.

فما كان غير معلوم التحقق من العوالم الممكنة هو بالذات ما أسميناه بالعوالم «القريبة» أو «الأشباه».

وما كان معلوم عدم التحقق منها هو بالذات ما أطلقنا عليه اسم العوالم «البعيدة» أو «النظائر».

2 ــ الخصائص المنطقية للقضية الشرطية :

القضية الشرطية عند الغزالي هي كل قضية «إنية» لزم فيها الشرط لزوما مطلقيا عن المشروط من غير أن يلزم فيها المشروط عن الشرط[21].
يترتب على هذا التعريف للقضية الشرطية أن العلاقة الشرطية تتصف بالخصائص التالية :

1.2 ــ **خاصية الامكان** : إن معيار التحقق من الشرطية هو، بموجب هذا التعريف، نفي الشرط؛ فإن انتفى المشروط بهذا النفي، ثبتت العلاقة الشرطية، وإلا فلا وجود لهذه العلاقة.

وليس هذا المعيار في حد ذاته إلا عملية «تقديرية» تقوم في تصور عالم ممكن شبيه بهذا العالم؛ إذ نقدر ارتفاع الشرط مع التسليم بجريان هذا العالم على الترتيب المألوف، فيكون الشرط كاذبا في العالم المتصور، على خلاف قيمته في عالم الواقع، ويكون كذب المشروط فيه أيضا دليلا على ثبوت العلاقة الشرطية.

2.2 ــ **خاصية الانعكاس** : مقتضاها أن وجود المشروط كاف لوجود الشرط أو أن عدم الشرط كاف لعدم المشروط.

3.2 ــ **خاصية اللااطراد** : مقتضاها أن وجود الشرط غير كاف لوجود المشروط أو أن عدم المشروط غير كاف لعدم الشرط.

---

21 - الغزالي **المستصفى من علم الأصول** : «اعلم أن الشرط عبارة عما لا يوجد مع عدمه، لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده»، ص. 368، **الاقتصاد في الاعتقاد** : «الشرط هو الذي لابد منه لوجود الشيء، ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه» ص. 139.

4.2 ــ **خاصية اللاتناظر**[22] : تتميز العلاقة الشرطية بكونها مُرَتَّبة، فسواء وقع الشرط في صدر الجملة أو في آخرها، فإن له رتبة التقدم، فلما كان المشروط متوقفا حصوله على حصول الشرط، وجبت تبعيته له، والا اختل ترتب الحوادث بعضها على بعض وساد العبث.

وقد يُؤوِلُ البعض كلام الغزالي في تقدم الشرط أنه يعني تقدما زمانيا طبيعيا. لا سيما أنه يستعمل بصدده الظروف الدالة في اللغة على الزمان مثل : «قبل» و «بعد».

إلا أن هذا التأويل يترتب عليه إشكالات عويصة منها :

أ ــ **إشكال التزامن** : المقصود به الحالات التي يحصل فيها الشرط والمشروط معا في زمن واحد، ذلك أنه إذا كان بالامكان أن «يتزامن» الشرط والمشروط، فواحد من أمرين : اما أن نتخلى عن القول بلاتناظر العلاقة الشرطية (أي تقديم الشرط على المشروط)، وأما أن نطلب تعليلا للاتناظر الشرطي يكون غير الترتيب الزماني.

ب ــ **إشكال التراجع** : المقصود به الحالات التي يكون فيها حصول المشروط متقدما زمنيا على حصول الشرط؛ فقد يكون الشرط في الحاضر والمشروط في الماضي، أو يكون في المستقبل ومشروطه في الحاضر؛ وخير مثال على الحالة الثانية هو ظاهرة التنبؤ[23]، فالذي يتنبأ بحدث ما يكون منفعلا به ولو لم يكن بين يديه، فالحدث الآتي هو الشرط بينما معرفة المتنبىء في الحاضر هو المشروط[24]

وعلى هذا، فإن أردنا رفع هذين الاشكالين : اشكال «التزامن» واشكال

---

22 - الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس. الجزء الثالث عشر، **كتاب التوحيد والتوكل**، ص. 176.
الاقتصاد في الاعتقاد : «كل شيئين غير متكافئين بينهما علاقة، فلأحد هما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط»، ص. 139.

23 - لا داعي للتذكير بما لمظاهر الخروج عن القوانين الطبيعية من تنبؤات ومعجزات وكرامات من اعتبار في فكر الغزالي.

24 - هذا وجه آخر من الوجوه التي يفترق بها الأشاعرة عن المعتزلة، فاذا كان الأشعري يجوز حصول الشرط في المستقبل، فإن المعتزلي ينكر ذلك، يقول أبو الحسين البصري المعتزلي في كتاب **المعتمد في أصول الفقه** : «والشرط كالمشروط : إن كان المشروط قد نقض، فشرطه قد نقض، ولا يكون الشرط مستقبلا[..] وإن كان المشروط حاضرا، فشرطه حاضر، وان كان مستقبلا، فشرطه مستقبل» الجزء الأول، ص. 239.

«التراجع»، لابد من التمييز بين تقدم الشرط والتقدم في الزمن، ومن ابتغاء معيار آخر لتقدم الشرط.

نظفر بهذا المعيار في الحد نفسه الذي عرف به الغزالي الشرط والذي يمكن أن نعيد صوغه كما يلي :

- لا يكون الحادث شرطا لحادث ثان ولا يكون الثاني مشروطا للأول إلا إذا كان كل فعل يعدم الأول أو يمنع حدوثه يترتب عليه انعدام الثاني أو منع حدوثه.

إن الحاصل من هذه الصيغة الجديدة لتعريف الشرط أن ما يميز الشرط عن المشروط هو أن الشرط مقترن **بالفعل الارادي** المرتبط **بالقدرة**[25]. وكل ما كان مترتبا على هذا الفعل فهو المشروط : فالتقدم هنا هو اذن تقدم بالاضافة إلى الفعل لا تقدم بالاضافة إلى الزمن.

فضلا عن كون هذا التأويل الثاني لتقدم الشرط أقرب من غيره إلى مقصود الغزالي، فإنه يمتاز بكونه يدفع الاشكالين اللذين يثيرهما التصور الزمني لهذا التقدم.

فإن إشكال «التزامن» ينحل بكون الحادث الذي انصب عليه فعل الاعدام أو المنع من الحادثين المتزامنين يكون هو الشرط والآخر هو المشروط.

أما إشكال «التراجع» فينحل بدوره بكون الفعل المُعدم أو المانع ينصب سواء على حادث موجود في الحاضر بالنسبة لحادث آخر وجد في الماضي أو على حادث موجود في المستقبل بالنسبة لحادث آخر يوجد في الحاضر، وما كان منهما محل فعل «الاعدام» هو المستحق لرتبة التقدم دون غيره.

جـ ــ **إشكال التفاوت** : يبقى اشكال ثالث متولد عن تحليل الغزالي للشرط وهو أن أمثلته عليه تبدو غير مؤدية للمعنى الذي يقصده منها بل تبدو معارضة

---

25 - الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس، الجزء الثالث عشر، **كتاب التوحيد والتوكل** : «ومعنى كون العبد فاعلا أنه المحل الذي خلق فيه القدرة بعد أن خلق فيه الارادة بعد أن خلق فيه العلم. فارتبطت القدرة بالارادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبط بقدرة الله ارتباط المعلول بالعلة وارتباط المخترع بالمخترع، وكل ماله ارتباط بقدرة، فان محل القدرة يسمى فاعلا كيفما كان الارتباط» ص. 177-178

له. فمعلوم أن الحادث لا يكون شرطا ضروريا لحادث ثان إلا إذا كان الحادث الثاني شرطا كافيا للحادث الأول والعكس بالعكس، ومعلوم أيضا أن هذين الشرطين يتميزان على مستوى التركيب اللغوي بكون الشرط الكافي منهما هو الذي تدخل عليه أداة الشرط «إن» أي ينزل من الجملة الشرطية منزلة فعل الشرط.

إلا أن ما أتى به الغزالي من أمثلة ــ واردة عند غيره ممن أخذ عنهم (مثل الشيرازي) أو أخذوا عنه (مثل الآمدى) ــ تخالف القاعدة الأخيرة التي تقضي بكفاية فعل الشرط؛ فليست الجملة، «إن جئتني أكرمتك» المذكورة عنده مثالا على أن المجيء شرط ضروري للاكرام بحيث اذا انتفى، انتفى الاكرام (خاصية الانعكاس)، وإنما هي على الحقيقة مثال على أن المجيء شرط كاف للاكرام (خاصية الاطراد) على خلاف ما يذهب إليه الغزالي.

والدليل على ما ندعيه الاختلاف في الصحة المنطقية الموجود بين المثالين التاليين :

ــ إن جئتني أكرمتك، وقد أكرمك ولا تجيئني.

ــ إن جئتني أكرمتك، وقد تجيئني ولا أكرمك.

ففي المثال الأول، حصل نفي ضرورة «المجيء» في صيغة : قد أكرمك ولا تجيئني «ثم ركبت هذه الصيغة مع الجملة الأصلية : «إن جئتني أكرمتك»، و لم يلزم عن هذا التركيب أي تناقض، فلو صح ما يدعيه الغزالي من أن القول : «إن جئتني أكرمتك» دال على معنى الشرط الضروري، لكانت الجملة المركبة جملة متناقضة.

أما في المثال الثاني، فقد حصل نفي كفاية «المجيء» في صيغة : «قد تجيئني ولا أكرمك»، ثم ركبت هذه الصيغة مع الجملة الأصلية : «إن جئتني أكرمتك»، فلزم عن هذا التركيب تناقض صريح؛ وبهذا تصح الدعوى وهي أن العبارة «إن جئتني أكرمتك» تفيد «كفاية» المجيء لا «ضرورته» بالنسبة للاكرام، ويصح معها أن مراد الغزالي إنما تُوَفّي به الجملة : «ان أكرمتك فقد جئتني»، فلا إكرام إذ ذاك بغير المجيء.

ومما يبرر ما وقع فيه الغزالي من التفاوت بين لفظ المثال الذي ساقه ومعنى

الشرط الذي قصده، كونه سار على عادة الأصوليين في انزال الشرط منزلة الاستثناء[25]، فتكون بذلك الجملة : «إن جئتني أكرمتك» مرادفة في معناها للجمل التالية :

ـ لا أكرمك إلا إذا جئتني.
ـ فقط إن جئتني أكرمتك (تبدو هذ الجملة غير مألوفة الاستعمال)
ـ أكرمك إلا ألا تجيئني
ـ أكرمك إلا أن تذهب عني.

وعندنا أن مرجع رد الشرط إلى الاستثناء عند الأصوليين هو أن مقام الكلام يقتضي أحيانا أن تفيد الجملة : «إن جئتني أكرمتك» معنى الجملة : «فقط إن جئتني، أكرمتك». فيصح حملها حينئذ على معنى «الضرورة» (أو الطرد)، لكن الأخذ بهذا المعنى يكون آنذاك تأويلا تداوليا مقاميا لا تأويلا دلاليا لغويا صرفا، ولا عجب في ذلك متى علمنا أن الدراسات الأصولية تميزت بانتمائها إلى البحث التداولي أكثر مما تنتمي إلى البحث الدلالي المحض.

يرجع حاصل الكلام في الخطوة الثانية من هذه المقالة إلى أن الغزالي استخدم باتقان، في إثبات كثير من قضاياه الكلامية، طريقة التقدير بوجهيه المعلومين : «القريب» المنشيء للعوالم الأشباه و «البعيد» المنشيء للعوالم النظائر. ولما كانت «الجملة الشرطية» هي القسم الذي يختص بافادة معنى التقدير من بين أقسام الجمل المركبة، وجب تمييز شكلين منها مناسبين للوجهين المذكورين من التقدير، وهما : «الشرطية الانية» و «الشرطية اللوية».

وقد أثبت الغزالي للقضية الشرطية خصائص الامكان والانعكاس واللااطراد واللاتناظر، كما جعل الشرط، أساسا، محلا للفعل الارادي المقدور من دون المشروط، وفائدة هذا الاقتران بين رتبة الشرط وتدخل الفاعل أنه يُمكِّن من حل إشكالين تقليدين متعلقين بالترتيب الزمني المرتبط بالعلاقة الشرطية، وهما : «التزامن» و «التراجع».

---

26 - الغزالي، المستصفى من أصول الفقه، «نزول الشرط منزلة تخصيص العموم ومنزلة الاستثناء.. وكل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام، فيغيره عما كان يقتضيه»، ص. 369.

وإذا كان الغزالي قد وقع في فساد التمثيل على القضية الشرطية، فلأن الغالب عليه، كان الاشتغال بالتحليل المنطقي لا التحليل اللغوي. وستظهر هذه الغلبة للاشتغال المنطقي عنده بأجلى صورها في مقابلته بين العلاقة الشرطية والعلاقة السببية، وفي نسبته الوجوب العقلي للعالم من دون أصناف الوجوب الأخرى؛ وهذا بالذات ما سنعمل على بيانه في الخطوة الثالثة من دراستنا.

ثالثا : التحليل الامكاني لعلاقة السببية

على الرغم من الروابط الموجودة بين العلاقة الشرطية والعلاقة السببية، والمعلومة لكل من خاض في التحليل المنطقي واللغوي للقانون الطبيعي، فإن الغزالي يقف منهما موقفا متعارضا، ذلك أنه يسلم بالشرطية باعتبارها **علاقة عقلية** تستحق الاقرار بها ويخصص لها وصفا منطقيا دقيقا، لكنه يعترض على السببية، وينكر أن تكون علاقة عقلية بالمعنى الاستدلالي النظري، وبالأولى أن تكون عقلية بالمعنى البديهي الضروري. ولا يسعنا، اتجاه هذه المفارقة ذات الأثر البعيد في الفكر الاسلامي، إلا أن نتساءل عما إذا كان من الممكن ايجاد تفسير لها في سياق النظرية الامكانية الغزالية التي اجتهدنا في رسم معالمها الأساسية، فإن ظفرنا بتعليل لها في سياق هذه النظرية، فسوف نكون قد أضفنا سببا قويا إلى أسباب الكفاية الوصفية والتفسيرية لهذه النظرية.

1 ـــ مدلول السببية «الإني» و «اللّوي» :

يقوم انكار الغزالي للسببية على ابطال علاقة **التلازم** المنطقي بين السبب والمسبب أي إبطال الترابط بينهما في الاتجاهين : الطردي (أو الكافي) والعكسي (أو الضروري)[8].

27 - الغزالي، **تهافت الفلاسفة** : «الاقتران بين مايعتقد في العادة سببا وبين مايعتقد مسببا، ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا اثبات أحدهما متضمنا لاثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر» ص. 239، انظر أيضا، **معيار العلم** ص، 190-191.

فقد يُتصور في العقل وجود السبب من غير أن يوجد معه المسبَّب المألوف، بل يجوز أن يوجد معه نقيض هذا المسبب.

كما أنه قد يتقدر وجود المسبب من غير أن يوجد معه السبب المألوف، بل يجوز أن يوجد معه نقيض هذا السبب.

إن التحقيق في طبيعة العلاقة السببية أو ما يسمى «بالقانون الطبيعي» يكشف لنا عن بعد امكاني في علاقة السببية هو بالذات الذي انصب عليه اعتراض الغزالي :

إذا قال القائل، «كل ل هو م» (مثال ذلك كل مادة قطنية تلاقي النار تحترق)، فإن الحكم المتضمن في هذا القول لا يقف عند حد التعلق بما شوهد بالفعل من الوقائع أي بما هو متحقق وبارز للعيان، بل يتعداه إلى التعلق بما هو غير مشاهد وربما قد لا يشاهد أبدا، أي بما هو «غير متحقق» بصنفيه: «غير المعلوم التحقق» و «المعلوم عدم التحقق».

وعلى هذا، يكون الحكم الذي ينطوي عليه كل قانون طبيعي مستندا إلى الشرطيتين اللتين اصطلحنا على تسميتهما ب«الآنية» و «اللوية» معا.

وبذلك، يُردُّ القول السابق : «كل ل هو م» إلى القولين التاليين :

ــ أيا كان س، إن كان س هو ل، فإن س هو م.

ــ أيا كان س، لو كان س هو ل، لكان س هو م.

مثال ذلك : ان الجملة : «كل ثوب يلاقي النار يحترق» تقبل الرد إلى الجملتين التاليتين :

ــ أيا كان الشيء (من قطن أو صوف أو كتان ...)، إن لاقى النار، فإنه يحترق (مجال القول هنا ينحصر في الأثواب).

ــ أيا كان الشيء (من جلد أو معدن أو خشب ...) ، لو لاقى النار لاحترق (مجال القول هنا يشمل غير الأثواب).

وقد بينا أن الشرطية الآنية تُدخل في الاعتبار الامكانات الشبيهة أو القريبة، وأن الشرطية اللوية تدخل في الاعتبار الامكانات النظيرة أو البعيدة، كما بينا أن الامكان القريب بديل غير مباين بالذات (أي مباينة ذاتية) للواقع غير معلوم التحقيق، وأن الامكان البعيد بديل مُباين بالذات له معلوم عدم التحقيق.

ولو قسمنا تبعا لذلك «الكون الامكاني» إلى مناطق أو دوائر من العوالم القريبة والبعيدة، أمكننا صوغ شروط صدق هاتين القضيتين الشرطيتين كما يلي:

فلا تخلو «الشرطية» المطلوب تقويمها في عالم مخصوص، — وليكن عالم الواقع— من أحد الأمرين : أما أن الشرط ل متحقق (أي صادق) وإما أنه غير متحقق (أي غير صادق).

أ — ان كانت الشرطية «إنية» (أي إن كان ل فان م)، فان كان الشرط ل غير متحقق، فلا توجد دائرة من دوائر الإمكان القريب يصدق ل في عوالمها، أو أنه توجد دائرة خارج دوائر الامكان القريب (قد تكون دائرة امكان بعيد) يصدق ل في أحد عوالمها — ولا اعتبار لهذا العالم لخروجه عن دائرة الامكان القريب — فتكون الشرطية «الانية» صادقة في عالم الواقع صدقا ابتذاليا (أو فراغيا) (تصدق الشرطية صدقا ابتذاليا (أو فراغيا) إذا كذب مقدمها)

أما إن كان الشرط ل متحققا، فتوجد دائرة من دوائر الامكان القريب تصدق ل على الأقل في أحد عوالمها القريبة، ويكون المشروط م صادقا في كل عوالم هذه الدائرة الامكانية القريبة التي يصدق فيها ل، فتكون الشرطية «الانية» صادقة في عالم الواقع صدقا غير ابتذالي (تصدق الشرطية صدقا غير ابتذالي إذا صدق المشروط كلما صدق الشرط).

ب — ان كانت الشرطية لَوية (أي لو كان ل لكان م)، فإن كان الشرط ل غير متحقق، فلا توجد دائرة من دوائر الامكان البعيد يصدق ل في أحد عوالمها، أو أنه توجد دائرة خارج دوائر الامكان البعيد (قد تكون دائرة «إمكان أبعد» مثل دائرة المُحال) يصدق ل في أحد عوالمها — ولا اعتبار لهذا العالم لخروجه عن دائرة الامكان البعيد — فتكون الشرطية «اللوية» صادقة في عالم الواقع صدقا ابتذاليا لكذب الشرط ل في دائرة الامكان البعيد.

وأما ان كان الشرط ل متحققا، فتوجد دائرة من دوائر الامكان البعيد يصدق ل على الأقل في أحد عوالمها ويكون المشروط م صادقا في كل عوالم هذه الدائرة التي يصدق فيها ل، فتكون الشرطية «اللوية» صادقة في عالم الواقع صدقا غير ابتذالي لصدق المشروط بصدق الشرط في دائرة الامكان البعيد.

والحاصل أن الطبيعة الشرطية للقانون السببي بقسميه : «الاني» و «اللوى»، تجعل بنيته الصدقية متحددة بنموذج تأويلي يستند إلى عوالم الامكان القريب والبعيد.

يترتب على هذا، أن القانون السببي لا يقف عند حد الواقعة أو الوقائع (الحوادث بلغة الغزالي) المشاهدة التي دعت إلى إخراجه، إنما يتعداها إلى امكانات لا نهاية لها؛ فإن الواقعة التي كانت مصدر وضع القانون الطبيعي، ليس في وسعها إلا أحد الأمرين : اما الوجود أو العدم، ونعني بذلك أن طبيعتها حملية تقريرية وليست شرطية تقديرية، أي شرطية تُعلق الوجود والعدم بأحوال امكانية معينة؛ وعلى افتراض أن هذه الواقعة كانت مركبة، فإن هذا التركيب لا بد له أن يتخذ اما صورة التركيب المتصل المبني على الجمع، أو صورة التركيب المنفصل المبني على البدل، وليس أبدا صورة التركيب الشرطي الذي من شأنه أن «يستَوْجد» مالم يوجود أو «يَستَعْدِم» مالم يعدم.

إذا ثبت وجود الفارق بين القانون والواقعة، حيث إن الأول، حقيقته «استفعالية»، إذ يُخرج إلى عالم الامكان، وان الثاني، حقيقته «فعلية»، إذ ينحصر في عالم الواقع، أدركنا من القانون الجانب الذي توجهت عليه اعتراضات الغزالي :

ذلك أن الغزالي لا ينكر الحصول الفعلي للاقتران بين حادثين مشاهدين في العالم المتحقق ولا إمكان حصوله في العوالم القريبة أو الشبيهة بدليل تسلميه بوجوب الشرط الاني، وإنما الذي ينكره الغزالي هو بالذات اعتبار هذا الحصول أمرا صادقا أيضا في العوالم غير المتحققة من الضرب المعلوم عدم التحقق والتي تنزل منزلة بدائل بعيدة لعالم الواقع، بحيث لو جاز واحد من هذه العوالم بدل عالم الواقع لكان هذا الاقتران متناولا أيضا لحوادثه كما تناول حوادث عالم الواقع. وباختصار إن الدعوى التي يعترض عليها الغزالي هي بالذات **تعدية الاقتران المشاهد إلى العوالم غير المتحققة البعيدة أو العوالم «النظائر».**

2 ـ فساد دعوى تعدية الاقتران المشاهد إلى مجموع العوالم الممكنة.

إذا صح تأويلنا الامكاني السابق لموقف الغزالي، صح معه أن التعدية تنطوي على **فساد منطقي**، ذلك أن القائل بضرورة الاقتران بين حادثين أي صدقه في كل العوالم الممكنة، «الشبيه» منها و«النظير»، يستعمل في الحقيقة القياس الشرطي المتصل الآتي :

ـ إذا كان ل وكان م، فإنه من **الضروري** أن يكون ل ويكون م.

ـ لكن كان ل وكان م.

ـ فاذن من **الضروري** أن يكون ل ويكون م.

ويتخذ هذا الاستدلال في لغة العوالم الممكنة الصورة التالية :

ـ إذا كان ل وكان م في عالم الواقع، فإنه يكون ل ويكون م **في كل العوالم الممكنة (القريبة والبعيدة)**.

ـ لكن كان ل وكان م في عالم الواقع.

ـ إذن يكون ل ويكون م في **كل العوالم الممكنة**.

ومثالـه :

ـ إذا لاقى القطن النار واحترق، فمن **الضروري** أن يلاقي القطن النار ويحترق.

ـ لكن لاقى القطن النار واحترق.

ـ فإذن من **الضروري** أن يلاقي القطن النار ويحترق.

أو بلغة العوالم الممكنة :

ـ إذا لاقى القطن النار واحترق في عالم الواقع، فإنه يلاقي النار ويحترق في كل العوالم الممكنة.

ـ لكنه لاقى النار واحترق في عالم الواقع.

ـ فإذن يلاقي القطن النار ويحترق **في كل العوالم الممكنة**.

لا أحد ينازع في صحة هذا القياس من حيث صورته الاستدلالية، لكن تبقى المنازعة ممكنة في مقدماته؛ فمعلوم أنه منظوم من مقدمتين؛ إحداهما هي :

«كان ل وكان م» مكونة من قضيتين مدركتين بالحس؛ ولا تحتاجان إلى دليل عقلي؛ بينما المقدمة الأخرى: «إذا كان ل وكان م، فإنه من الضروري أن يكون ل ويكون م» فهي ليست حسية ولا بديهية، وإنما هي قضية «نظرية» تحتاج إلى الدليل عليها، لذا أمكن المنازعة فيها من جهتين :

أ ــ **جهة عقدية** : إن القائل بهاته المقدمة يقع في «النزعة الجبرية»، حيث إنه يدعي أن الوجه الذي تقع عليه الحوادث هو الوجه الوحيد الذي يمكن أن تقع عليه، ولا يجوز أبدا خلافه. ومعنى هذا أن مدعي هذا القول ينسب ضربا من الضرورة إلى الوجه الذي وقعت عليه الحوادث.

ب ــ **جهة منطقية** : إن هذا المدعي يقع في مغالطة منطقية، ذلك أنه يسند لهذه المقدمة المعنى الذي يمكن أن نصوغه صوغا رمزيا كما يلي :

(ل ∧ م) → □ (ل ∧ م).

بينما تحتمل في الاستعمال العادي المعنى التالي :

من الضروري إذا كان ل وكان م، فإنه يكون ل ويكون م ويصاغ هذا المعنى رمزيا كما يأتي :

□((ل ∧ م) → (ل ∧ م))

فلما فات المدعي الفارق بين المعنيين المصوغين بصورتين مختلفتين، فقد نسب إلى المعنى الذي أدركه من المقدمة من الصحة المنطقية ما ينسب في الحقيقة إلى المعنى الثاني الذي ليس هو إلا مبدأ الهوية الصادق حقا في كل العوالم الممكنة.

ولو رجعنا إلى القياس الشرطي الذي استعمله هذا المدعي واستبدلنا بمعناه الباطل المعنى الصحيح، ظهر فساد هذا الاستدلال كما يلي :

ــ من **الضروري** أنه إذا كان ل وكان م، فإنه يكون ل ويكون م.

ــ لكن كان ل وكان م.

ــ فإذن من **الضروري** أن يكون ل ويكون م.

أو بلغة الرموز :

ــ □ [(ل ∧ م) → (ل ∧ م)].

ــ لكن (ل ∧ م).

ــ إذن □ (ل ∧ م).

ووجه فساد هذا الاستدلال واضح، فلا يلزم عن تصادق قضيتين ل و م (أي صدقهما معا) في عالم مخصوص ــ وليكن عالم الواقع ــ أنهما متصادقتان في كل العوالم الممكنة.

يرجع حاصل الكلام في هذا الموضع إلى أن الغزالي لا يعترض إلا على تعدية الاقتران الحاصل في عالم الواقع إلى كل العوالم الممكنة. أما حصوله في هذا العالم بل حتى في أشباهه من العوالم، فهو أمر لا ينازع فيه البتة؛ بينما مدعي هذه التعدية يقع في القول بالجبر كما يقع في ارتكاب مغالطة الابهام، ولا يخلو وضعه من أحد أمرين كلاهما كفيل بافحامه : اما أن يقول بالوجه الفاسد الذي فهم به المقدمة الشرطية فيكون استدلاله الأصلي صحيحا، واما أن يستبدل بهذا الوجه الوجه الصحيح الذي تدل به هذه المقدمة، فيكون الاستدلال الحاصل فاسدا.

3 ــ مسألة وجوب الترتيب في العالم .

لئن سلّم المعترض بأن الغزالي لا ينكر إسناد «الضرورة» إلى السببية في العالم إلا من حيث إنها تفيد صدق القوانين الطبيعية على سائر العوالم الممكنة بما فيها **الواقع والأشباه و النظائر**، يبقى له حق المطالبة بتصحيح ما جاء على لسان الغزالي من أوصاف لعالم الواقع تفيد نسبة «الضرورة» المتنازع فيها إليه، كقوله المشهور : «كل ما خلق الله من السماوات والأرض [...] وكل ما قسم الله تعالى بين عباده [...] هو على الترتيب **الواجب الحق على ما ينبغي وكما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي**»[28]. ألا تكون «الضرورة» السببية هي نفسها الوجوب الترتيبي «المنسوب» إلى «العالم» في هذا القول الأخير، فيكون الغزالي قد نفى وأثبت شيئا واحدا من جهة واحدة، فارتكب المحال؟ لن يستقيم لنا التعليل الامكاني للسببية عند الغزالي الذي ادعيناه إلا إذا وفقنا إلى حل هذا الاشكال الدقيق في مذهب الغزالي.

ليس يخفى أن الفكر الامكاني غير مستقل عن الفكر «الوجوبي». ذلك

---

28 . الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الخامس، الجزء الثالث عشر كتاب التوحيد والتوكل، ص. 181

أننا كلما نفينا الامكان عن نقيض قول ما، حكمنا بوجوب هذا القول، وكلما نفينا الوجوب عن نقيض قول ما، حكمنا بامكان هذا القول، فصح أن يزدوج عند الغزالي النظر في الامكان بالنظر في الوجوب (أو الضرورة).

ومن أهم ما يميز كلام الغزالي عن الوجوب أنه فرق فيه بين أنواع مختلفة نذكر منها ما يلي :

ــ الوجوب **السببي** : صفة لزوم المسبب عن السبب.
ــ الوجوب **«الميتافيزيقي»** : صفة الذات التي لا علة لها[29].
ــ الوجوب **الأخلاقي** : صفة الفعل الذي يلزم عن تركه ضرر.
ــ الوجوب **العقلي** : صفة ما يؤدي عدمه إلى محال[30].

إن كانت هذه هي أبرز معاني الوجوب عند الغزالي، فعلى أي معنى يحمل الوجوب المذكور في الوصف ــ المتكرر فيه معنى الوجوب ــ المُسند إلى بنية العالم : «الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي وكما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي» ؟

قد بان فيما سبق بما لا يدع الشك أن الغزالي يسلم بالاقتران المحقق بين المسبَّب والسبب، لكن يعترض على وجهه المصروف إلى اللزوم.

أما عن الوجوب «الميتافيزيقي»، فالقول به في حق العالم يؤدي إلى القول بقدم العالم إذ كل ما لا علة له قديم.

وأما الوجوب الأخلاقي، فلا وجه لوصف العالم به إلا أن يؤول التأويل الاعتزالي أو التأويل الامكاني وكلاهما باطل :

فمعلوم أن المعتزلة ذهبت إلى أن الحق سبحانه وتعالى يجب عليه مراعاة الصلاح والأصلح في كل ما يقع من أمور الدين والدنيا، وإلا كان ذلك نقصا وبخلا يجب تنزيهه تعالى عنهما؛ ومعلوم أيضا أن الغزالي قد ردَّ هذه الدعوى بأكثر من دليل لا حاجة بنا إلى ايرادها في هذا المقام[31].

---

29 - الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص. 157.
30 - الغزالي، **احياء علوم الدين**، المجلد الأول، الجزء الأول، كتاب **قواعد العقائد**، ص. 195، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص. 103.
31 - الغزالي، **احياء علوم الدين**، المجلد الأول، الجزء الأول، كتاب **قواعد العقائد**، ص. 196-197، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص. 115-116.

وأما التأويل الامكاني للوجوب الأخلاقي، فهو أن يدعى المرء أن كل الالزامات الأخلاقية متحققة في هذا العالم بمعنى خلوه التام من وجوه الفساد الأخلاقي أيا كانت، وهذا ينْقُضُه واقع أفعال الانسان في هذا العالم فليس ينجو الانسان من الوقوع في المكاره والقبائح.

فلا يبقى إلا أن يدل «الترتيب الواجب» في حق العالم بوجه يفيد الوجوب العقلي، ومن الأدلة التي تثبت ورود هذا المعنى عند الغزالي، نذكر ما يلي :

1.3 ــ **مكانة المنطق** : للمنطق عند الغزالي مكانة خاصة، إذ فائدة هذا العلم في نظره لا تقف عند تعقيل العلوم النظرية، بل تتعداها إلى العلوم العملية التي اشتغل هو نفسه بإدخال هذه الأداة الدقيقة فيها. ولما بلغ التعلق بالمنطق عند الغزالي هذا المبلغ جاز عنده أن «يُحَاكَ» و «يُعَايَر» به كل معلوم أيا كان، ولو كان خلْقَ العالم، فتكون بذلك مظاهر الترتيب والنظام والتناسب الموجودة في هذا العالم وجها من وجوه إنزال قوانين المنطق عليه في إيجاده وفي امداده.

2.3 ــ **تعريف الوجوب العقلي** : يأتي الغزالي بحد منطقي دقيق للوجوب العقلي نصوغه كما يلي :

● تكون القضية واجبة إن كان نفيها يلزم عنه التناقض.

واضح أن هذا التعريف للوجوب العقلي تدخل فيه قوانين المنطق، و«مبرهنات» الرياضيات، والقضايا التحليلية (أي القضايا التي يتضمن موضوعها محمولها)، وبعض الحقائق الفلسفية؛ وتخرج منه القوانين الطبيعية، لأن خلاف القانون السببي لا يلزم عنه التناقض بالمعنى المنطقي؛ وكل ما ينتج عنه لا يتعدى ضربا من الاستبعاد في الحال، ويظل ممكن التحقق في عالم غير هذا العالم.

ومثاله أن القضية :

لاقى القطن النار ولم يحترق

لا تحتوي أي تناقض ولو استوفينا كل الشرائط المؤثرة في هذه الملاقاة ورفعنا الموانع التي يمكن أن تصرف عنها هذا التأثير.

وكذلك ليس في نفي قوانين الحركة والجاذبية المعمول بها اليوم أي محال، فيجوز عقليا على سبيل المثال ألا يتجاذب الجسمان بقوة متناسبة تناسبا طرديا مع كتلتيهما وتناسبا عكسيا مع مربع المسافة بينهما.

ويرى الغزالي أن الوجوب بهذا المعنى المنطقي لا اعتراض على اطلاقه في حق أفعال الخالق ومنها خلق العالم[32].

3.3 — **وجوب وقوع ما وقع** : يسوق لنا الغزالي مثالا متداولا لدى جمهور المتكلمين على نسبة الوجوب المنطقي إلى العالم وهو : «ما علم وقوعه، فوقوعه واجب»[33].

فرب معترض يسارع إلى القول بأن لا اختلاف بين معنى هذه القولة وبين ما ذهب إليه الجبرية والقائلون بوجوب السببية في قولهم «كل ما وقع، فوقوعه واجب»، وندفع هذا الاعتراض من الوجوه الثلاثة الآتية :

أ — إن المقصود بـ«الوقوع» في مثال الغزالي ليس الوقوع بمعنى **الحدوث**، وإنما الوقوع بمعنى **الثبوت**، والدليل على ذلك أن الغزالي ذكر نفس المعنى في موضع آخر بقول لا يرد فيه لفظ «الوقوع» وهو : «وجود المعلوم واجب»[34]. وهذا يعني أن الغزالي يبتغي صرف هذا المبدأ عن الوجه غير المنطقي الذي دل به عند بعض المتكلمين إلى وجه من الدلالة اختص بكونه منطقيا صرفا.

ب — إن العبارة «ما علم وقوعه، فوقوعه واجب» قد تحمل على معنى أقرب من غيره إلى الاستعمال العادي، وهو أن وقوع الشيء المعلوم شرط ضروري لحصول العلم به، بمعنى أنه لازم عنه **لزوما منطقيا**، أوقل، واجب وجوبا عقليا، كما جاء ذلك في تحليلنا للشرطية «الإنية»، وفي التمثيل عليها عند الغزالي الذي يجعل الحياة شرطا ضروريا للعلم والعلم شرطا ضروريا للارادة. فقد ظهر إذن أن الشرطية ليست هي السببية، لأن علاقة الشرط بالمشروط علاقة **منطقية** صرفة، بينما السببية علاقة **عادية** حاصلة بمشاهدة تكرار الاقتران.

جـ — إن القول «ما علم وقوعه، فوقوعه واجب» يعبر في الحقيقة عن قانون منطقي من قوانين ما يطلق عليه اليوم اسم «**منطق المعرفة**»، بل قانون

---

32 - الغزالي، **احياء علوم الدين، المجلد الأول، الجزء الأول، كتاب قواعد العقائد** : «فإن أراد الخصم بأن الخلق واجب على الله بالمعنى الثاني (أي الواجب بمعنى الذي يؤدى عدمه الى محال) فهو مسلم اذ بعد سبق العلم لابد من وجود المعلوم» ص. 195.

33 - الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص. 103.

34 - الغزالي، **احياء علوم الدين، المجلد الأول، الجزء الأول، كتاب قواعد العقائد**، ص. 195.

يعتبر أول المقدمات التي ينبني عليها هذا المنطق والتي بفضلها يُوسَّعُ منطق القضايا، وصيغة هذا القانون هي :

● إن عُلِمَ أن ب، فإن ب، وصورته :

ما ب ← ب

حيث «ما» ترمز الى لفظ «العلم» و «ب» الى حادث معين و «←» الى رابط الشرط.

ومعنى هذا القانون أن العلم بوقوع الشيء متوقف على وقوعه، أي أنه لو فرض عدم وقوع هذا الشيء لارتفع العلم بهذا الوقوع.

ويرد نفس القانون عند الغزالي في صيغة أخرى :

● إن علم أن لا ب ، فان لاب.

وصورته :

ما ~ ب ← ~ ب

ومعنى هذه الصيغة الجديدة أن عدم وقوع الشيء شرط ضروري للعلم بعدمه.

ومما يفيد استعمال هذا القانون في كلام الجمهور قول المعترض على من يدعي معرفة شيء ما : «كيف تدعي العلم به وهو لم يقع أصلا ؟ ».

أضف إلى ذلك أن الغزالي اعتاد استعمال تعابير تسند الوجوب المنطقي إلى كل ما كان في مقام الشرط كقوله :

● إن الأخص إذا كان موجودا، فالأعم واجب الوجود.

بمعنى أن الأعم شرط ضروري للأخص أو قل إن الأعم يلزم عن الأخص.

ويقول الغزالي في البرهان على جهة الوجوب التي يتصف بها القانون المعرفي المنطقي «ان علم أن ب فان ب» مايلي :

«إن تقدير عدم وقوع المعلوم يؤدي إلى المحال».

لكن هذا البرهان لا يستقيم للغزالي إلا إذا كان يسلم بقانون آخر من قوانين «منطق المعرفة»، بقي مُضْمَرا في كلامه وهو :

● إن لم يعلم أن ب، فان ب،

وصورته :

ـــم ما ب ← ب.

وإذا كان العلم بوقوع الشيء وعدم العلم بوقوعه كلاهما يستلزمان وقوع الشيء، فإن العلاقة المنطقية بين العلم بالشيء وعدم العلم به من جهة وبين وقوع هذا الشيء من جهة أخرى تصير لا علاقة لزوم وإنما علاقة أخص منها وهي علاقة «الاقتضاء». وحكم هذه العلاقة المنطقية الخاصة أن المقتضى (بفتح الضاد) لازم عن المقتضي (بكسر الضاد) ونقيض المقتضي (بكسر الضاد) معا، أي أن نفي المقتضى (بفتح الضاد) يؤدى إلى خلو القول من كل معنى وإلى جريان المحال عليه. وهذا مصدر استغرابنا من قول القائل : «لا أعلم أن كذا وقع»، إذ يسبق إلى الفهم أن كذا وقع، فيكون قوله بمنزلة من قال :

«وقع كذا، وإني لا أعلم أن كذا وقع»،

ويستفاد من هذا القول المعنى التالي :

● إني أعلم أن كذا وقع وأعلم أني لا أعلم أن كذا وقع.

وإذا سلمنا بمبدإ معرفي آخر ورد عند الغزالي وهو أن العقل «يدرك علمه بالشيء وعلمه بعلمه بالشيء وعلمه بعلمه بعلمه»[35] الذي يمكن صوغه كما يلي :

ماب ← ماماب،

أي أن العلم بالشيء يلزم عنه العلم بالعلم بالشيء، أمكننا أن نعيد صوغ المعنى السابق لقول القائل كما يلي :

● أعلم أني أعلم أن كذا وقع وأعلم أني لا أعلم أن كذا وقع، وهذا سقوط في صريح التناقض.

•

يتبين مما تقدم أن السببية في أصلها علاقة مركبة من شرطيتين مختلفتين في أحوال صدقهما : ـــ الشرطية «الانية» التي يتناول تقويمها دوائر الامكان القريب، والشرطية «اللوية» التي يتناول تقويمها دوائر الإمكان البعيد ـــ وأن

---

35 - الغزالي، مشكاة الأنوار في مجموعة رسائل الامام الغزالي، الجزء الرابع، ص 10-11.

الغزالي في الحقيقة، يسلم بجانبها الذي يتعلق بالعوالم القريبة، وينكر جانبها الخاص بالعوالم البعيدة؛ ويمكن تعليل هذا الإنكار بكون القول بجريان علاقة السببية على ظواهر العوالم البعيدة، يقع في فساد منطقي بسبب مغالطة الإبهام : فبدل أن تكون جهة «الوجوب» (أو «الضرورة») موجهة للعلاقة بين المقدم والتالي كما يقضي الفهم الصحيح بذلك، تصير في هذه الدعوى موجهة للتالي وحده، وهذا معلوم البطلان.

وإذا كان الغزالي ينكر «الوجوب الطبيعي» ويمتنع عن وصف وقائع هذا العالم به، فإنه يقول بثبوت «الوجوب العقلي» لترتيب هذا العالم لما كان هذا الوجوب هو صفة اللزوم المنطقي الذي هو المعيار الصحيح لترتب الأشياء بعضها على بعض؛ ولا عجب إذ ذاك أن يخوض الغزالي فيما يسمى اليوم بـ «منطق المعرفة العقلية»، فيستخرج لنا بعض قوانينه، مثل القانون الذي مقتضاه أن معرفة وجود الشيء يلزم عنها وجود الشيء في صيغة : «وجود المعلوم واجب» أو القانون الذي يقضي بأن معرفة الشيء تلزم عنها معرفة معرفة الشيء في صيغة : «أن العقل يدرك علمه بالشيء وعلمه بعلمه الشيء»، ولا عجب أيضا أن يجعل من الترتيب وفق الوجوب العقلي الصفة التي يكون بفضلها عالم الواقع اتم وأكمل العوالم، وتأتي الخطوة الرابعة والأخيرة من هذا البحث لنتناول بالتمحيص مسألة «أفضلية» هذا العالم.

(يتبع)

في مفهوم الجاذبية :

نيوتن ضد ديكارت

د. سالم يفوت
كلية الآداب والعلوم الانسانية ــ الرباط ــ

كان القرن السابع عشر قرن العباقرة. فهو بالمقارنة مع سائر القرون الاخرى افرز اسماء شهيرة عز اجتماع نظيرها : كبلر وغاليليو، ديكارت وباسكال، نيوتن ولبينتز ثم هو يغنز وفيرما. انهم نجوم لمعت في سماء القرن، لكن اثنين منها كان برقيهما ولمعانهما اشد للنظر من بريق سائرها : انهما ديكارت ونيوتن (1642-1727). فقد كان للأول فضل تصور الانموذج العلمي للعلم الحديث متمثلا في اضفاء الصفة الهندسية على الواقع، أما الثاني فيعود اليه الفضل في ارساء الفيزياء على دعائم قوية ومتينة[1]

واذا كنا لانرى حاليا مسوغا ما للجمع بين الرجلين في خانة واحدة او نعقد مقارنة بينهما نظرا لان العلم النيوتوني هو الذي كتبت له السيادة رغم ماعرفه من تضييق لمجال صلاحيته على يد الميكانيكا النسبية الانشتينية والميكانيكا الكوانطية، فان الامر لم يكن كذلك في القرن الثامن عشر خصوصا في نصفه الاول، حيث كانت الديكارتية ماتزال تمثل النظرة الفلسفية الملهمة لأفكار علماء اوربا وحتى أولئك الدين رفضوا بعض الافكار الاساسية من الديكارتية أمثال هويغنز (1629-1695) وليبنتز (1646-1716) كاختزال المادة في الامتداد ورأيه في احتفاظ الحركة، فصاروا بذلك لاديكارتيين (هويغنز) او مناهضين لديكارت (لبنيتز)، لم يسلموا في الحقيقة من تأثيره القوي، ويتجلى هذا في انسياقهم وراء الانموذج العلمي الآلي المحض الذي اقترحه وايمانهم بعلم ميكانيكي خالص[2]

1 - A. Koyré, Etudes newtoniennes, Paris, Gallimard, 1968, p. 87
2 - P. Mouy, le Developpement de la physique cartesienne, Paris, Vrin, 1934.

وحتى انجلترا لم تسلم من الاثر الديكارتي الذي يعود الفضل في انتشاره الى كتاب جاك روهو (1620-1675)[3] المسمى رسالة في الفيزياء (1674) والذي نشر في لندن سنة 1718 مترجما الى اللاتينية، على يد احد دعاة النيوتونية وهو صامويل كلارك[4] (1629-1675) الذي ضمن النص شروحا وتعليقات نيوتونية النزعة محاولا بها نقد ديكارت والرد على آرائه الفيزيائية، مما جعل هاته الطبعة تحقق نجاحا منقطع النظير تجلى في اعادتها في السنوات اللاحقة[5]

هذا في الوقت الذي لم يتعد فيه الأثر النيوتوني حدود انجلترا، بل وفي اوربا لم يكتب للنيوتونية النجاح الا بصعوبة وبعد ان خاضت صراعا مريرا ضد الديكارتية كانت شروح وتعليقات (صامويل كلارك) على الكتاب الآنف الذكر، أحد مظاهره.

وقد ترتب عن هذا الوضع طلاق بائن بين التصورات الكونية المنتشرة بأوربا أو بالقارة، على الاصح، وبين تلك السائدة بالجزيرة البريطانية فقد جاء في الرسائل الفلسفية على لسان فولتير :

«يلاحظ الفرنسي الوافد على لندن أن كل شيء مخالف لما ألفه، لا في الفلسفة فحسب، بل وفي باقي الامور الاخرى، فكأنه ينتقل من العالم الممتلىء الى عالم فارغ، ففي باريس يسود الاعتقاد بأن الكون تملؤه دوامات المادة اللطيفة، اما في لندن، فلا يقولون بشيء من ذلك، نحن في فرنسا نعتقد ان ضغط القمر هو علة ما يعتري البحر من مد أو جزر، اما في انجلترا فانهم يظنون ان البحر هو الذي ينجذب نحو القمر.. يعتقد ديكارتيونا في فرنسا أن كل شيء هو نتيجة اندفاع نجهله، اما نيوتن فانه يفسر كل شيء هي الاخرى، نجهل الكثير عن اسبابها»[6]

كما ترتب عن ذلك الوضع نشوب معركة بين انصارهما، تحولا معها الى رمزين يجسم كل منهما نموذجا معينا للعلمية، فنيوتن يجسد الانموذج العلمي الحديث المتمثل في التشبث بالملاحظة التجريبية مع اخضاعها للمعالجة الرياضية وفي الوعي بحدود التفسير، وذلك هو نموذج العلم القائم المتقدم في مدارج النجاح

3 - J.ROHAULT
4 - S.CLARKE
5 - A.Koyré, op,cit, p. 132
6 - Voltaire, Lettres philosophiques, éd. G.Lanson, Paris, 1909 Vol. 2, p. 1

والمحقق للنتائج تلو الاخرى. اما ديكارت فيجسد محاولة يائسة، بل وفاشلة، أكل عليها الدهر وشرب، ترمي الى اخضاع العلم لمعايير الميتافيزيقا وفك ارتباطه بالرامات التجربة والدقة والضبط مع الرغبة في الركون الى فرضيات ماانزل العلم بها من سلطان حول بنية المادة وسلوكها. فقد جاء على لسان فولتير «لم يقم ديكارت قط بأي تجربة على الاطلاق، و لم يجرب على الاشياء أبدا.. ولو فعل لما انتهى الى ما انتهى اليه من قوانين مغلوطة عن الحركة، بل لو تواضع بعض الشيء وتنازل عن كبريائه فطالع مانشره العلماء المعاصرون له، لما قال بأن دم الشرايين الحليبية يمر عبر الكبد، بعدما كان قد انتهى امر هاته المسألة خمس عشرة سنة قبل ان يقول ديكارت ماقاله، وذلك على يد ازيليوس[7] الذي بين بالحجة الطريق الصحيح الذي يمر به ذلك الدم.. لم يراقب ديكارت قوانين سقوط الاجسام ولاشاهد المظهر الجديد للسماء كذلك الذي تبدت به لغاليليو، ولا انتبه للقواعد المسيرة لحركة الكواكب مثلما فعل كبلر، ولا اكتشف الضغط الهوائي كما فعل طوريشلي ولا اهتدى لحساب القوى النابذة لبندول الساعة والقوانين المفسرة لحركته كما اهتدى الى ذلك هويغنز وقد تطول القائمة لو استرسلنا. كما نلاحظ من جهة اخرى أن نيوتن سيهتدي، اعتمادا على الهندسة والتجربة الى اكتشاف قوانين الجاذبية بين الاجسام، ونشأة الالوان وخصائص الضوء وقوانين مقاومة الموائع»[8]

هاته هي الصورة التي كانت لديكارت في أوساط أنصار النيوتوني، اما صورة نيوتن في أوساط انصار ديكارت فقد كانت أقل مسخا وكاريكاتورية. ذلك ان هؤلاء لاينكرون دقة التصورات الفيزيائية والكونية النيوتنية اذا ماقرنت بتلك التي وضعها ديكارت ولايجادلون في أن نيوتن حقق نجاحات عز نظيرها، وذلك انطلاقا من ارجاع قوانين كبلر الثلاثة في وصف حركة الاجرام الى اساسها الديناميكي ولا يناقشون في ضرورة تطوير فيزياء ديكارت وتنقيحها، الا أنهم يرفضون نظرية الجاذبية النيوتونية جملة وتفصيلا معتبرينها تنطوي على تفسير سحري للاشياء مفاده ان الاجسام يؤثر بعضها في الآخر، عن بعد، هذا رغم ماكرره نيوتن غير ما مرة مؤكدا أنه لايستخدم لفظ الجاذبية بمعناه الحرفي المتداول ولايعتبر الجذب خاصية داخلية للاجسام، وباستثناء هويغنز، لم

7 - AZELUIS

8 - Voltaire à M.de Maupertuis sur les Eléments, de la philosophie de Newton, Oeuvres complètes . (Paris 1825). Vol. XLII. p 32-33

يستسيغوا القول بفضاء فارغ مطلق الفراغ، خال من اي شيء، عبره تنتقل الجاذبية[9]

ونجد ان فولتير لايوافق على نعت الفرنسيين للجاذبية بأنها تفسير سحري خرافي، وأن نظرية ديكارت في الاندفاع أجود منه، مؤكدا أن العكس هو الاصح : (كل الفرنسيين تقريبا، علماء وغيرهم، يرددون ذلك الانتقاد قائلين : «لماذا لم يستخدم نيوتن لفظ الاندفاع الذي هو ايسر في الفهم، بدلا من لفظ الجاذبية الذي هو أعسر؟».

وجواب نيوتن على الانتقاد هو : «اولا انكم لاتفهمون لفظ الاندفاع حق الفهم، كما لاتدركون المدلول الصحيح للفظ الجاذبية.. ثانيا، يتعذر علي القول بالاندفاع، لان القول به يتطلب الاعتقاد بأن في السماء مادة تقوم بدفع الكوكب وتحريكها، والحال انني لا ارفض وجود هاته المادة فحسب، بل اثبت عدم وجودها. ثالثا، لا استخدم لفظ الجاذبية الا للتعبير عن أثر او ظاهرة في الطبيعة، وهي ظاهرة الوجود ولانزاع فيها، سببها علة نجلها، وهي صفة لصيقة بالمادة، سيتمكن بعض ذوي العقول الراجحة يوما من كشف الغطاء عنها. ولعل الأصح هو ان الدوامات هي التي تعتبر تفسيرا سحريا ماانزل العلم به من سلطان، اذ لم يثبت يوماوجودها بينما الجاذبية امر حقيقي مادمنا نرى اثرها ونحسب بدقة نسبها[10].

بل يتهم فولتير ديكارت بأنه خان منطلقاته التي جعلت الناس في وقت من الاوقات يعجبون بجرأته الفلسفية، ومن تلك المنطلقات الاهتداء بروح الهندسة واعتماد الرياضة في فهم الظواهر الطبيعية، لكنه فضل على ذلك روح المذهب «فارتكب اخطاء شنيعة بخصوص طبيعة النفس.. وقوانين الحركة.. وطبيعة الضوء، وقال بوجود افكار فطرية تواختلق عناصر جديدة، فاضحى تصوره للعالم تصورا لا يمت الى هذا الاخير بصلة»[11]

بل يؤكد فولتير في تقديمه للترجمة الفرنسية لكتاب المبادىء لنيوتن والتي انجزتها مادام دوشاتلي أن كل مايقدمه نيوتن في هذا الكتاب على انه مبادىء،

---

9 - Koyré, op.cit, p 89

10. انظر على سبيل المثال Fontenelle, Eloge, Paris, 1742.

11 - Voltaire, Lettres phisophiques, Lesttre 15, Vol. 2. p.27.

فهو في الحقيقة كذلك وجدير بذلك الاسم، انها اولى القواعد المحددة لعمل الطبيعة، والتي لم ينتبه اليها احد قبله، ولا يعذر فيزيائي بجهله لها كما لايكون جديرا بلقب فيزيائي ان لم يقل بها. واذا ما وجد الى الآن بعض ذوي العقول الذين مايزالون يتشبثون بوجود مادة لطيفة في الكون ومادة مليئة بالاخاديد، بغية التأكيد على ان الارض شمس تغلفها قشرة، وأن القمر ينجر في دوامة الارض.. الى غير ذلك من الترهات التي لاتحيد عما قال به القدماء، فاننا نقول لهم انتم ديكارتيون. واذا ماكانوا يعتقدون في وجود المونادات. نقول لهم انتم من انصار ليبنتز، بينما لانتعت من هو على دارية بمبادىء اقليدس بأنه اقليدي.. وفي انجلترا لاينعت اولئك الذين اتقنوا حساب التفاضل، وقاموا بتجارب على الضوء، واطلعوا على قوانين الجاذبية، بأنهم نيوتونيون. انها (أقصى درجات الامعان في الغي أن يطلق المرء اسمه على طائفة أو نحلة ويحول آراءه الى ملة)[12].

ويعتقد ألكسند ركويرى أن هذا الحكم الذي اطلقه فولتير، رغم قساوته، ينطوي على جانب من الصحة، بل على جانب عظيم من الحقيقة. فمنطلق ديكارت كان هو اقامة فيزياء عقلية خالصة، قواعدها هي قواعد الرياضيات والهندسة، لكن النتائج التي انتهى اليها كانت نتائج خيالية، تشكل رواية فلسفية على حد تعبير هويغنز وليبنتز. غير ان الصورة التي يقدمها فولتير عن نظريات ديكارت فيها شيء من المبالغة، الغاية من تقديمها تسفيه آراء ديكارت أكثر من اللازم، فحتى منتقدو افكار ديكارت امثال هويغنز وليبنتز قبلوابها مدخلين عليها بعض التحسينات والتنقيحات كما ان نيوتن لم يرفضها جملة وتفصيلا، بل اتخذ منها موقف الناقد الحذر وليس الغرض هنا اتهام انصار النيوتونية ولانيوتن بالتحامل على ديكارت، بل التأكيد على ان منطلقات نيوتن جاءت لتكون مخالفة لمنطلقات ديكارت، فثمة نقلة كبرى من **مباديء الفلسفة** الى مباديء اخرى تريد ان تكون **المباديء الرياضية للفلسفة الطبيعية**[13]،لكن ذلك لايمنع من أن ثمة التقاءات عميقة بين المشروع الديكارتي والمشروع النيوتوني. فكويري يؤكد ان قانون العطالة او القصور الذاتي الذي ينسبه نيوتن الى غاليليو. والقائل : «يظل الجسم في حالة سكون أو يتحرك بحركة مستقيمة متجانسة مالم يتعرض

---

12 -Ibid, p.6
13 Newton, Principes mathématiques de la philosophie naturelle, Trad. Mme de Châtelet, Paris 1756. p.VII.

لتأثير قوة أخرى فترغمه على تغيير حالته» هو قانون ديكارتي ورد في كتب في العالم (1630) الذي لم ينته ديكارت من تحريره. ولا يكتفي ديكارت بالتأكيد على ان الحركة (العاطلة) متجانسة ومستقيمة، بل يعرف الحركة نفسها على انها حالة[14] كما فعل نيوتن فيما بعد[15]. بل الادهى من هذا ان غاليليو رغم افضاله على العلم الحديث والمتمثلة في نقد المفاهيم السكولائية الارسطية وتوجيه معوله اليها لهدمها خصوصا في موقفها من الحركة، وفي بلورة تصور جديد للعطالة والقصور الذاتي مفاده ان الجسم المتحرك يظل في حركته باستمرار والى ما لانهاية مالم يتعرض لتأثير عائق ماخارجيا، قد حصر صلاحية هذا التصور في الحركة الدائرية والتي هي حركة الافلاك والكواكب، اما الحركة المستقيمة متجانسة فلم يعرها اهتماما خوفا من النتائج الثورية المترتبة عن ذلك بينما نجد ان كتاب العالم لديكارت يتحدث عن قانون يعتبر ان كل جسم يتحرك بحركة مستقيمة متجانسة يظل على حالته تلك رغم اننا لانعثر في الطبيعة على حركة من هذا النوع، لكنها من حيث المبدأ ممكنة نظرا لثبات السنن الالهية والخلق الالهي المستمر للكون[16].

لكن حضور مثل هاته المفاهيم الديكارتية في الفيزياء أو الميكانيكا النيوتونية لايعني بالضرورة أننا امام منظومتين متماثلتين يحكمها منطق الهوية والوحدة، بل نحن في الحقيقة امام فكرين جوهرهما الاختلاف، لان تشابه المفاهيم التي يوظفانها يخفي خلفه اختلافا في الحمولة النظرية التي يشحنانها بها. فقانون استمرار الجسم على حالته التي هو عليها، يشحنه نيوتن بمضامين كبلرية مفسرا اياه بقوة على العطالة او القصور الذاتي نابعة من الجسم وذاتية فيه تجعله لايقاوم الحركة بل يقاوم تغيير الاتجاه. اما ديكارت فينطلق من ان الاجسام لم تخلق نفسها بنفسها، فهي عاجزة عن أن تكون لها سلطة على نفسها تمارس بها نوعا من الاستمرار في الحركة والمحافظة عليها تلقائيا والله خالق كل شيء، هو الذي يتكفل باعادة خلق الحركة فيها باستمرار[17] فمن صفات الله أنه لايجري عليه التبدل والتغير، بحيث أن القانون الاساسي للعالم الذي هو من خلقه لايمكن ان يكون سوى قانون للاستمرار في الحركة أو في الثبات : كل جسم يظل في الحالة التي هو

14 -STATUS
15 - A.Koyré, op.cit p 94
16 -Descartes, lettre à Mersenne, Déc. 1638
17 - Descartes, Principes de la philosophie, Art. 39

عليه ا كالحركة والسكون، كما يبقى على صورته التي هو عليها محافظا على حجمه وهيأته مالم يتعرض لتأثير اجسام اخرى فيتغير حاله. كل جسم يبذل جهدا فهو يفقده، ذلك ان تحريكه او دفعه لجسم آخر يفقده شيئا من حركته، يميل الجسم دوما نحو التحرك في اتجاه خطي مستقيم، ومثلما ان الله يخلق مقدارا من الحركة ويستمر في خلقه، فانه يخلق كذلك مقدارا من السكون ويستمر في خلقه. وقد قاده القول بالتكافؤ الانطلوجي بين الحركة والسكون المترتب عن ثبات الله، الى الاعتقاد بأن الله وضع في الاجسام مقدارا من القوة يمكنها من مقاومة مقدار الحركة. مستخلصا من ذلك قانونه الشهير المعروف بقانون الاحتكاك[18] القائل بأن الجسم الصغير اذا التقى بجسم اكبر منه، فانه لن يحركه مهما كانت السرعة التي يلاقيه بها. ثمة في نظر ديكارت احتفاظ الحركة بمقدار ثابت لايتغير في جميع لحظات العالم. أو هو «مبدأ ثبات مقدار الحركة»، اي ان مقدار الحركة التي طبعها الله في العالم واحد بعينه في جميع اللحظات، وعلى ذلك كان حال العالم في لحظة معينة، معادلا له في اي لحظة أخرى، وكان كل تغير في تلك اللحظة كما في غيرها يقوم تبعا للاحتكاك، دون ان يكون هناك تغير مافي مقدار الحركة العالمية ذاتها. ولعل خلف قوانين الاحتكاك الديكارتية وعدم مطابقتها للوقائع، سببا مباشرا في نفور نيوتن من الفيزياء الديكارتية والتي هي في رأيه فيزياء رياضية ولا اثر للرياضيات فيها، لكنه ليس سببا وحيدا.

وتجد الاشارة من جهة أخرى الى ان ديكارت انتهى الى القول بنظرية نسبية للحركة قوامها ان الفضاء مادام مماثلا للمادة، ويشكل معها شيئا واحدا، فان الجسم لايختلف عن الحيز الذي يشغله. والحيز يشير الى موقع الجسم بالنسبة للاجسام الاخرى، ولاجل تحديده يكفي اعتبار جسم مامن تلك الاجسام ثابتا، لكن هذا الاعتبار سيجعل في مقدورنا اعتبار جسم مامتغيرا ولا متغيرا، اي متحركا ولا متحركا، اي ان حركة جسم مامن الاجسام يجب تحديدها بالنسبة للاجسام المحيطة به والمفترض انها ثابتة. وقد مكن هذا التحديد النسبي للحركة من الدفاع عن فكرة قوامها ان الارض، رغم انها تنجر في دوامة حول الشمس، فانها لاتتحرك مادامت لاتغير مكانها بالنسبة لمحيطها، والاعتقاد بأن أدانة الكنيسة للنظام الكوبرنيكي لن تناله هو.

18 - Lr: De CHOC

لذا يمكن القول بأن من بين اسباب الخلاف العميقة بين نيوتن وديكارت فكرة هذا الاخير عن الحركة النسبية والتصورات المؤسسة لها، اي مجموع المبادىء الاولية للنظام العلمي الديكارتي والتي عرضها نيوتن على المحك في دراسة فلسفية له تعود الى سنة 1670. ويمكن القول كذلك بأن الخصومة بينهما ليست مجرد خصومة علمية، فنيوتن لايرفض الديكارتية بسبب قوانين الاحتكاك او نظرية الدوامات، بل ثمة اعتبارات فلسفية وفكرية وراء ذلك الرفض، بحيث لم يتم رفض وتجاوز نظرية الدوامات واحلال نظرية الجاذبية محلها الا في اطار مبادىء أولية جديدة تبلورت من خلال نقد المبادىء الأولية الديكارتية وفي اطار تصور جديد لله وعلاقته بالكون[19]

ومن نتائج هاته المراجعة النقدية النيوتونية، فك الارتباط بين الفضاء والمادة ورفض مماثلة الامتداد بالمادة. ليس الامتداد جوهرا لانه لايحمل اعراضا ولايحافظ على بقائه بنفسه وهذا يفتح الباب على مصراعيه امام امكانية تصور المكان لامتناهيا، واذا كان ديكارت يعتقد ان اللاتناهي صفة من صفات الكمال ينفرد بها الله وحده ولاتشاركه فيها المخلوقات، خصوصا وان المكان يماثل المادة او هو هي وهي هو، واذا كان لامتناهيا، فان ذلك يعني انه صفة لله الكامل، مثلما ستكون المادة صفة له وان لم ينتبه اليه هو ان هذا الاعتراض يعني ان التعارض بين الجوهر الممتد والجوهر المفكر لا اساس له من الصحة، اي ان دعامة المذهب الديكارتي نفسها تصدعت. لذا يقترح نيوتن صورة جديدة لعلاقة الله بالمكان ترأب الصدع لاللحفاظ على البناء الديكارتي بل من اجل التعجيل باطاحته. وهي صورة مفادها ان الله حال في المكان، وان المكان ليس شيئا واحدا والجسم، وان اللاتناهي ليس في حد ذاته صفة كمال، وان الفكر والامتداد مرتبطان ارتباطا وثيقا، وبذلك لن يظل المكان مرتبطا بالمادة. بل بالوجود أو الموجود : فكل موجود لايوجد الا في المكان : الله والارواح المخلوقة والاجسام، والله الحال في العالم حينا يخلق العالم، لايكون في حاجة الى مادة مختلفة عنه، اذ يكفيه ان يمنح الصلابة وقابلية الحركة لبعض اجزاء المكان اللامتناهي الذي يشغله لتنشأ من ذلك الظواهر التي تسعى الفلسفة الطبيعية جاهدة الى فهم قوانينها. فلكي تتم الحركة، والتي هي هبة الهية طبعها الله في الاجسام، لابد

19 - G.Jorland, La science dans la philosophie, Gallimard, Paris 1981, p. 337

من مكان فارغ. ورغم ان قدرة الله واسعة وبامكانه ان يخلق اي عالم، فانه لم يخلق سوى عالمنا هذا الذي هو موضوع الفلسفة الطبيعية. انه عالم متحرك بحيث ان خلق الله له كان خلقا يراعي امكان الحركة، وهو امكان يستلزم فراغ المكان.

ثمة اذن فكرة اساسية يؤكد عليها نيوتن، الا وهي معرفة قوانين الطبيعة، لان في فهم العلل والاسباب مفتاحالفهم العالم الذي هو من خلق الله. ويمثل هذا، الاساس الميتافيزيقي للنزعة الاختيارية للقرن السابع عشري، اي قدرة الله الواسعة مما يجعل من التأمل الفلسفي مجرد نشاط ذهني ثانوي يأتي في المرتبة الثانية بعد الفلسفة الطبيعية او العلم الطبيعي، ولو فعلنا العكس، اي بدأنا ببداية فلسفية، فاننا سنكون مضطرين الى طرح فرضيات بخصوص كيفية خلق الله للعالم خلقا انبثق عنه عالمنا هذا من بين عوالم ممكنة. ولا يعني هذا بالضرورة أن نيوتن ينبذ كل تأمل ميتافيزيقي، ذلك ان مايفرقه عن التقليد التجريبي او الاختباري ويميزه عنه، انه يرى ان الله خلق العالم تبعا لقوانين وسنن رياضية، دون ان يعني هذا ان يعني هذا ان لهاته الاخيرة مضامين سحرية او فوق طبيعية، فالتجربة وحدها هي الكفيلة باظهار ذلك المضمون واخراجه الى واضحة النهار وقانون الجاذبية ذاته قانون رياضي، لكن العالم لايهمه في شيء لماذا كان التجاذب يتناسب عكسا مع مربع المسافة، ولا حتى لماذا كانت الاجسام تتجاذب فيما بينها، فقد كان بامكان الله ان يجعل التجاذب يتناسب طردا او عكسا مع مكعب المسافة، ولعل ذلك كان سيؤدي الى نتائج مغايرة لهاته التي نلحظها في عالمنا، لكن من المتعذر تخمين صورة هذا القانون المفترض او تحديده بدقة بصورة قبلية، اي انطلاقا من فكرة الله. هكذا يصير بالامكان اذن توليد نظام المبادىء الاولية النيوتونية بأكمله انطلاقا من المبادىء الاولية الديكارتية شريطة الاستعاضة عن فكرة ديكارت حول الله اللامتناهي والمفارق للعالم بفكرة الله الحال في العالم والمحايث له[20].

لم يكن من الممكن تصور الجاذبية ولا حتى التفكير فيها الا ضمن نظام مبادىء أولية علمية وهو نظام ديكارتي يتخذ من المكان الفارغ واللامتناهي والذي يعكس تناهيه الحضور الالهي فيه باعتبار الله حالا في العالم، اطارا له.

20 - Ibid, p. 338-339

ففي احدى المسائل التي تناولها نيوتن في البصريات، يقرن الفراغ بالذرات والجاذبية كمبادىء اساسية للفلسفة الطبيعية التي لاتصنع الفرضيات ولاتصطنعها، ولا تأخذها الرغبة في تفسير اي شيء كان بعلل ميكانيكية[21]. ليس للجاذبية سبب ميكانيكي ما، لكن اعتبارها امرا غير قابل لأن يفكر فيه لايكون الا بافتراض أن ثمة علة ميكانيكية، وفي حال ما اذا تم التخلي عن الاطار الابستملوجي الديكارتي فانها تغدو امرا قابلا للتفكير فيه، ولا تبقى الا مسألة انها كذلك حقا. وقد حاول نيوتن ان يقوم بهذا من خلال تناوله لمسألة الضوء.

لقد اشرنا آنفا الى ان ديكارت ينفي الفراغ في الكون، ومن اعتراضات نيوتن عليه في هاته سؤال يظل في حاجة الى جواب وبحث دقيق وهو : ألا تلقى الاجسام المتحركة اذن مقاومة مامن قبل الما دة الكونية؟ فقد كان على ديكارت ان يجيب عن هذا التساؤل قبل الاستمرار في بناء فيزيائيه وميكانيكاه، لكنه لم يفعل، بينما نيوتن انشغل بالمسألة لاعلى انها مسألة قائمة بمفردها بل من حيث ان لها اتصالا وثيقا بالحركة وبانتشار الحركة في وسط مطاط أو لدن[22] او في وسط غير مطاط ، غير لدن، في وسط تتناسب مقاومته طردا مع السرعة او مع مربعها، في وسط مندفع كالهواء او متمرج كالماء وهذا ماقاده الى القضايا والمشاكل الخاصة بالبصريات وبالتصور الكوني كذلك[23]

فقد افترض نيوتن ان ثمة وسطا يملؤه الاثير مثلما يحيط الهواء بالقشرة الارضية، الا ان الاثير اخف من الهواء والطف وأكثر لدونه منه. فهو مادة تملأ ارجاء الفضاء وتتخلل كل الاجرام والاجسام الصلبة سواء كانت سائلة او غازية وافترض ان الضوء يحمله الاثير الذي تختلف كثافته باختلاف الاوساط التي يملؤها : فهي اشد في الهواء منها في الماء وبفعل هذا الاختلاف في الكثافة من وسط الى آخر، ينحرف الضوء او ينعرج من الاقل كثافة نحو الاكثف، مما يسبب ظاهرة انحرافه او انكساره تبعا لقانون الجيب والانعكاس او الارتداد. فتغيرات الوسط الاثيري هي التي تفسر ظواهر الانكسار والانعكاس والانحراف التي تطرأ على الضوء. اي ان فرضية الاثير تفسر كل الظواهر المصاحبة لانتشار الضوء.

لكن ثمة فرضية اخرى غير قابله لان تصاغ صياغة رياضية، اي لاتقبل

21 - Ibid, p. 340-341
22 -ELASTIQUE
23 - A. Koyré, op.cit, p 115 sq

الاندراج في العلم الوضعي والدخول اليه من بابه الرسمي، انها الفرضية القائلة بأن سبب الجاذبية هو حركة الاثير المتدفق نحو الارض او الشمس او اي كوكب آخر، وهي وحدها الفرضية الكفيلة بالتحقق من صحة القانون القائل بأن الجاذبية تتناسب عكسا مع مربع المسافة او عدم صحته ولعل نيوتن وقف بنفسه على نقائص هاته الفرضية، كانطوائها على الاعتقاد بأن الجاذبية غير متبادلة بل تتجه نحو الارض او الشمس، وهذا ماجعله لايتمسك بها، لكن بديلاتها لم تكن اقل نقصا منها وأقل ابهاما[24].

فقد لاحظ الاستاذ كويري وجود اختلاف بين موقف نيوتن في مؤلفه حول فرضية تفسير خصائص الضوء (1675) ومؤلفيه في البصريات ثم المبادىء. ففي الاول فسر الجاذبية بأسباب ميكانيكية وبالحركة في وسط اثيري. اما في الثالث فالملاحظ أنه فسر بعض الظواهر الضوئية كالانكسار والانعكاس بسبب الجاذبية وليس بسبب الاثير. وفي المؤلف الثاني سيتخذ نظام العرض طريقة معكوسة، ولعل السبب في ذلك هو ان المقام ملاحظات وتجارب دقيقة وليس مجال فرضيات، الا انه لم يخل مع ذلك من اللجوء الى هاته الاخيرة حيث ظل التردد بين فرضية الاثير وفرضية الجاذبية في تفسير الظواهر الضوئية قائما. لكنه تردد محمود يعكس تلون الموضوع المطروح على بساط الدرس فلا يمكن تفسير انتشار الضوء دون ان ندخل في الحسبان الاهتزازات الناتجة عن انتشاره في وسط مطاط ولدن، كما يتعذر القول بوجود تأثير «عن بعد»، حتى الله نفسه لايؤثر في الاشياء عن بعد، حسب نيوتن، مما يفرض ان ثمة وسطا ماحاملا لقوى التجاذب والتنافر هو نفسه الوسط الاثيري، وبذلك لايكون نيوتن عدل كثيرا من افكاره الواردة في المؤلف الاول[25]. ففي مقدمة الطبعة الاولى لكتاب المبادىء أثار نيوتن مسألة طبيعة قوة الجاذبية حيث نبه القارىء من مغبة اعتبارها قوة فيزيائية مؤكدا انها نوع من القوى الرياضية التي نجهل سببها، وليست قوى طبيعية. الا أن اراءه في هذا الصدد، فسرت مع ذلك، التفسير الشائع والمتداول والذي يعتبر الجاذبية قوة توجد بالاجسام تجعل بعضها يؤثر في بعض عن بعد، ولعل السبب في ذلك يعود الى عدم دقة عبارته وعدم حرصه على تدقيقها، بل وتأرجحه بين الفهم الرياضي والفهم الطبيعي.

24 - Ibid. p. 116
25 - G.Jorland. Op.cit. p. 342

وكيفما كان الحال، يؤكد كويري ان موقف نيوتن النهائي نعثر عليه في الطبعة الثانية لكتاب المبادىء وفي طبعتي 1706 و1717 لكتاب البصريات حيث يتمسك بالعناصر الاساسية لتصوره للعالم، وهي الفراغ والذرات والجاذبية، مؤكدا ان الفلسفة الطبيعية، باتخادها مسلكا يتجه من المسببات الى الاسباب او من المعلولات الى العلل وبتمسكها بالظواهر ووقوفها عندها وعدم السقوط في الافتراضات، تنتهي الى علة اولى ليست بالتأكيد ميكانيكية، بل احكم صنعه عالم قدي، خلقه تبعا لقوانين الفيزياء والفيزيولجيا فأحسن خلقه. ثمة اذن صانع حكيم ليس بجسم ولامادة، حي وحال في كل شيء، يدرك الاشياء في المكان اللامتناهي كما لو كان هذا الاخير احساس الله[26]. وكلما تقدمنا في معرفة علل الظواهر كلما اقتربنا من معرفة العلة الاولى، لأن معرفة الصنعة تقود الى معرفة الصانع فمناهضة نيوتن لديكارت لم تكن مجرد مناهضة علمية، بل هي كذلك دينية : ذلك ان ديكارت، عندما اقصى من الطبيعة اي قوة غير مادية، اقصى الله من العالم، انها كذلك فلسفية : خصوصا وان الديكارتية تقصي من الفلسفة الطبيعية الاعتبارات الغائية. ولايعني هذا ان نيوتن يرفض كل تفسير في ميدان العلم، بل كل مايفعله هو انه يرتفع بطريقة تحليلية من المعلولات الى العلة، ينتقل وبطريقة تركيبية من المعلولات، بوصفها ظواهر، الى التجربة التي أولدتها، ان القوى التي بواسطتها تؤثر الاجسام في بعضها البعض هي الجاذبية والمغناطيس والكهرباء، ولا توجد قوى اخرى سواها فكأن الطبيعة حقل قوى، ولو كان العالم يتركب من مادة خالصة، لا اثر فيه لأي قوى (تؤثر عن بعد) مثلما هو الامر في العالم كما يقدمه لنا غاسندي[27] (1592-1655) او عالم بويل[28] (1627-1691) او عالم ديكارت، لما استمرت الحركة واسترسلت ولتطلبت خلقا مستمرا لها. واذا كان ديكارت يعتقد ان من يتكفل بذلك هو الله نفسه، فان نيوتن يؤكد ان الجاذبية ولااختيار داخل الاجسام هي التي تتكفل بذلك بوصفها قوى فاعلة لولاها ما استمرت الكواكب تدور في مداراتها ولما استمرت الحياة في الكائنات الحية. لذا لابد من افتراض ان الله خلق أجزاء بسيطة فردة لاتتجزأ ومتحركة، وحركتها تلك هي أصل الافتراق والالتقاء، اي اصل ومصدر كل مايجري في الطبيعة من ظواهر وتغيرات. غير أن هاته القوى، قوى

26 - Sensorium DEI
27 - GASSENDI
28 - BOYLE

الجذب والنبذ، ليست خصائص او كيفيات سحرية في الاشياء، بل انها هي التي تولد تلك الاشياء. فهي اذن كيفيات ظاهرة لو بادية وان كان سببها مجهولا لنا.

لكن نظام العالم ليس نظاما ميكانيكيا محض، باعتباره يستلزم تدخل الله المستمر، لكنه تدخل لم يتم من اعلى، او من خارج الكون، بل من داخله لأن الله حاضر فيه. لكن حلوله فيه لا يعني انه «روح العالم» لو نفسه، بل هو الله الحي البصير الذي لاتخفى عنه خافية، يرى كل شيء ويدرك كل مافي العالم من خلال احساسه، اي المكان اللامتناهي.[29]

هكذا نرى ان قانون الجاذبية الذي ظل غير قابل لأن يستساغ ويفكر فيه من قبل الفيزياء، اضحى مستساغا وقابلا للتفكير فيه في اطار الميتافيزيقا، لا اي ميتافيزيقا، بل الميتافيزيقا النيوتونية التي ترتبط ارتباطا وثيقا بفيزيائه بفضل المبادىء الاولية التي تصلح كمقدمات للمنظومة النيوتونية، اي مفاهيمه للزمان والمكان والحركة وتصوراته الابستملوجية لعلاقة الرياضيات بالفيزياء، وللفرضية والتجربة.[30]

ان فعل الله في الكون يتم بواسطة قوة الجاذبية فهي اصل كل الحركات السماوية، تتخلل كل الاجرام وتفعل فيها حسب مقدار المادة التي يحتوي عليها كل جرم، تنتشر انتشارا يتناسب عكسيا ومربع المسافة، لكننا نجهل اسباب كل ذلك وعلله، ومع هذا ان ثمة روحا لطيفة تتخلل كل الاجسام، بفضلها يتم التجاذب وانتقال الضوء والجاذبية والكهرباء، وتتم ظواهر الانكسار والانعكاس الضوئي. وليس ثمة سبيل الى معرفة القوانين المحددة لذلك. انه الاثير الذي يلعب دور الحامل و«الموصل» لفعل الله في العالم.

يتبين اذن ان للفرضيات الميتافيزيقية، دورا رياديا في الفلسفة الطبيعية عند نيوتن فقد ادى به قوله بمطلقية المكان والزمان الى صياغة القوانين الثلاثة الاساسية للحركة كاقاده اعتقاده في الحلول او «وحدة الوجود» الى تجاوز المواقف الاختبارية في العلم والمواقف العقلية الديكارتية على السواء، والى العزوف عن التفسيرات الميكانيكية، رغم ماعرف عنه من رفضه لوجود التأثير عن بعد، والى

29 - Ibid, p. 344-354
Brian Easlea, Science et Philosphie, Trad, Nima Godneff, Paris, 1986, p. 203-219
30 - G. Jorland, op.cit, p 350

ان يشيد عالمه في صورة نظام قوى على الفلسفة الطبيعية اكتشاف قوانينه الرياضية عن طريق الاستقراء، وليس بواسطة التأمل الخالص. ذلك لأن عالمنا صنعته ارادة الله، لذا لايحل لنا التكهن بارادته واخضاعها لاعتبارات سببية، وكل ما نستطيعه هو اكتشاف بديع صنعته.[31]

31 - A. Koyré, L'hypothèse et l'expérience chez Newton, in, Etudes newtoniennes, pp. 51-84

نحو إعادة بناء البيان العربي : نقد التعريف المنطقي

د. محمد مفتاح
كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

لقد بقيت البلاغة العربية في الدراسات القديمة والحديثة مفصولة عن النظام الفكري الذي نشأت فيه وترعرعت، فهي وثيقة الصلة بالمنطق، والأصول والنحو، وعلم الكلام؛ وعدم مراعاة التفاعل بين هذه الفروع المعرفية عاق المصلحين أن يكتشفوا الآليات العميقة التي تحكم النشاط الاستدلالي اللغوي القائمة عليه تلك الفروع. بيد أن المهتم يجد أعمالاً مهمة أنجزت لاثبات الصلة بين النحو وبين المنطق وبين النحو وأصول الفقه، ولكنه لا يعثر على مثيل لها أنجز لتبيان العلائق بين التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز المرسل وبين قياس التمثيل الأصولي وتطورات المنطق الصوري عبر العصور الوسيطة.

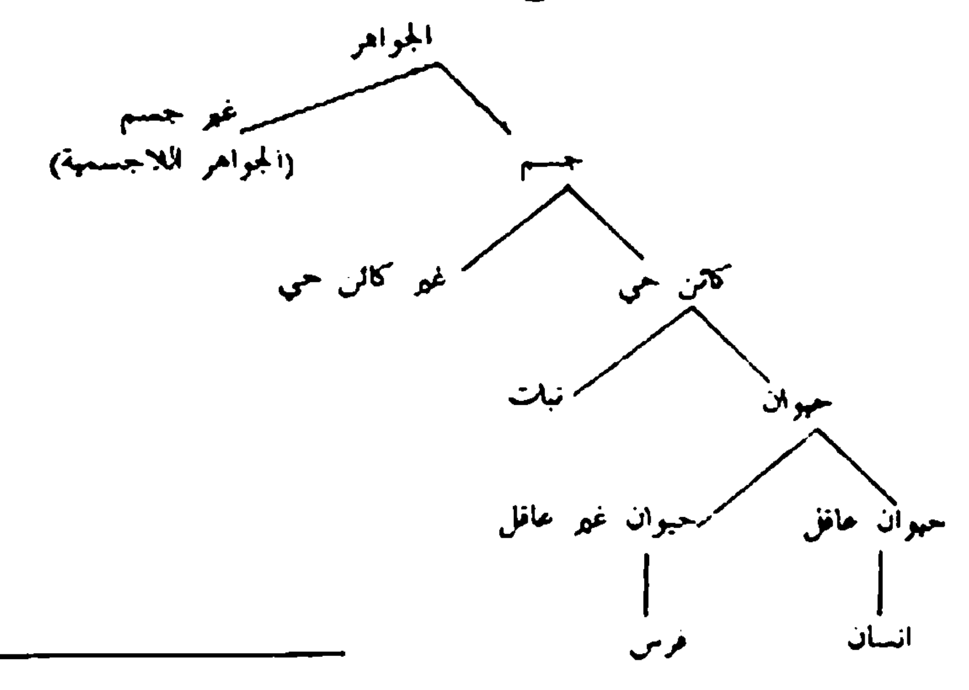
سيرا على سنن السلف الذي حاول أن يصلح البلاغة العربية، ومنها البيان، فإننا لا نرى حرجا في أن نعيد النظر في التراث البياني العربي، وأن نبنيه في إطار عمل بسيط وواضح ومتماسك وشامل لدراسة البيان في الجملة وفي النص، مع ابراز العلائق الوثيقة، بين البلاغة والمنطق الصوري، المتجلية في التحديد / الكناية والمجاز المرسل والاستعارة / قياس التمثيل، ومع الالحاح على الدور المعرفي لكل العمليات المذكورة، وعلى الخلفيات الفلسفية والوجودية التي وراءها.

من المؤكد على كل من حاول أن يدرس البيان العربي (وغير العربي) بكيفية جدية التعرض لما يدعوه المناطقة بالتحديدات والتعريفات إذا كان حريصا على أن يضع لعمله أسسا مكينة وراسخة، وخصوصا في أصولها اليونانية حتى يتبين له صنيع المناطقة والبلاغيين والأصوليين العرب والمسلمين. وحرصا منا على تحقيق هذا الطموح فإننا سنخص ببعض الاشارات التحديدات والتعريفات لدى القدماء من اليونانيين والمسلمين.

1 ــ التحديد لدى قدماء اليونان

على هذا، فإنه لا مفر للباحث في التحديدات والتعريفات أن يرجع إلى واضع أسسها، وهو أرسطو، فقد قال في التحديد أنه : «هو جوهر الطبيعة أو الطبيعة الجوهرية»[1]، ومعنى هذا أن التحديد هو الوسيلة الأساسية لادراك جواهر الأشياء مهما كانت، واعتبارا لهذا الدور الادراكي والمعرفي، فإن أرسطو ضبط مكونات التحديد ومنهاجيته. ولذلك، فإنه صاغ نظريته في الألفاظ (الكليات) التي ذكر أربعا منها، وهي **الجنس والخاصة والتحديد والعرض.**

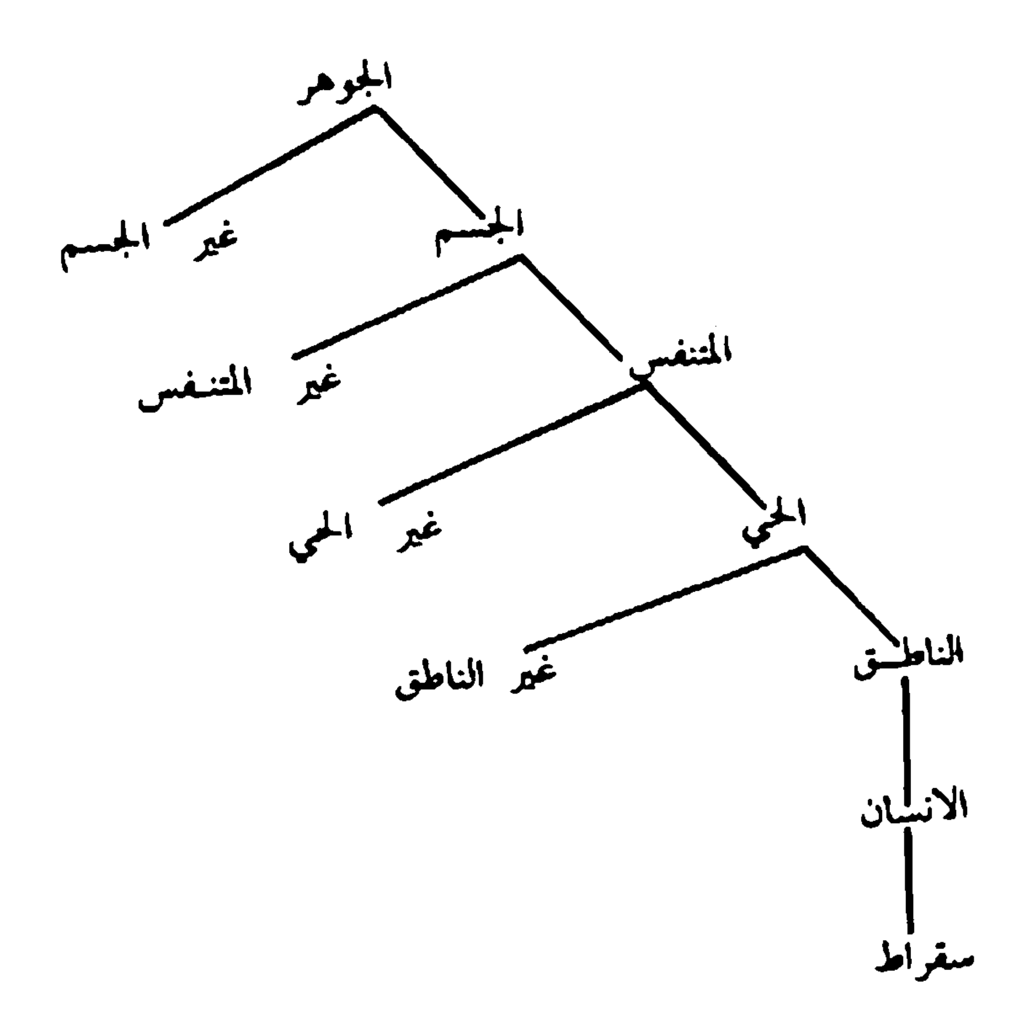
على أن أهم من أوضح أقوال أرسطو في الألفاظ وكان له تأثير كبير في مناطقة العصور القديمة من اليونان والاسلاميين هو فورفوريوس[2] وشجرته التي صارت موضع تنقيح وتهذيب فيما بعد. فقد صنف الكليات إلى خمس وهي **الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض**، وهذه الكليات يرتبط بعضها ببعض ويحدد بعضها بعضا، وللايضاح نورد «هذه» الشجرة :



---

1 - IBRAHIM MADKOUR (1969). L'organon D'Aristote dans le Monde Arabe Vrin. Paris.
- UMBERTO ECO, (1985), Semiotics and the philosophy of Language. Mac Millan. P. 57
2 - IBRAHIM MADKOUR ,op.cit. P. 70-75
- JEAN BOUFFARTIQUE, (1977). Porphyre (de l'Abstinence). Raspail. Paris.
ــ إيساغوجي، لفورفوريوس الصوري (1952) نقل أبي عثمان الدمشقي تحقيق، د.أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب لعربية، القاهرة

على أننا نجد شجرة أخرى تخالفها في بعض المكونات. وهذه الشجرة مستخلصة من الترجمة العربية لكتاب «ايساغوجي» (المدخل). يقول فورفوريوس فيه : «إن الجوهر هو أيضا جنس، وتحته الجسم، وتحت الجسم الجسم المتنفس الحي، وتحت الحي الحي الناطق، وتحت هذا الانسان، وتحت الانسان سقراط».



«فالجوهر من هذه الأشياء هو جنس الأجناس، والانسان هو نوع الأنواع، فأما الجسم فنوع للجوهر وجنس المتنفس، والمتنفس نوع للجسم، وجنس للحي، والحي أيضا نوع للمتنفس، وجنس للناطق، والناطق نوع للحي وجنس للانسان، والانسان نوع للناطق، وليس هو جنسا للجزئيين من الناس

لكنه نوع فقط»[3]. هكذا يوضح فورفوريوس بدون لبس أن جذر الشجرة هو الجنس العام أو جنس الأجناس الذي لا يمكن أن يكون نوعا لشيء آخر، ويتبعه نوع يصبح بدوره جنسا لأنواع أخرى، وهكذا إلى أن يوصل إلى نوع الأنواع الذي هو الانسان فإنه لن يكون جنسا.

وقد وقع التركيز في أقوال فورفوريس التي نقلناها على الجنس والنوع، ولكن كل نوع يصح أن يكون فصلا، فالمتنفس فصل للجسم، والحي فصل للمتنفس، والناطق فصل الحي.

وقد ينضاف إلى النوع والفصل، الخاصة لتحديد الشيء، رغم أن وضع الخاصة غامض. ومع ذلك، فإن الباحث مطالب بتحديد ما تبقى من الكليات الخمس، وهو العرض. ولكن الأمر ليس سهلا، فهو يتداخل مع الفصل. وهذا ما عبر عنه «امبرتوإيكو» بقوله : «فالفصول امتازت بهذا الوضع الخاص لأنها أعراض، والأعراض غير منتهية في العدد أو على الأقل غير محددة»[4]، ومن حيث أنها أعراض، فإنها يعبر عنها بالأوصاف.

يتبين مما تقدم أن هناك خلافا بين الرجلين (أرسطو وفورفوريوس) وهذا شيء طبيعي، إذا علمنا أن فورفوريوس هو من شراح أرسطو ومناقشيه، أرسطو لم يذكر النوع وقد استدركه فورفوريوس، كما أن الرواقيين سيضيفون كلية سادسة وهي : الشخص، وأما المناطقة المسلمون فسيكون لهم كلام كثير مع تحديدات وتعريفات أرسطو وفورفوريوس.

2.1 ــ التحديد لدى المناطقة المسلمين :

لعل أهم الشراح لمنطق أرسطو و «فورفوريوس» من أجيال المناطقة المسلمين في العهود الأولى هو ابن سينا كما تبين ذلك مختلف كتبه المنطقية والفلسفية، فقد اعترف بصعوبة التحديد، وانتقد الشجرة الفورفورية التي لا تقدم تصنيفا دقيقا. ومع هذا النقد الذي قدمه ابن سينا فإن مدخل فورفوريوس مارس تأثيرا كبيرا في المنطق العربي الاسلامي، فقد اتبعه المناطقة في تقسيم

3 - إيساغوجي، ص 72-73، وقد تصرفنا في النص بعض التصرف.

4 - UMBERTO ECO, op.cit. P.67

الكليات إلى خمس وتقسيم الأعراض إلى مفارقة وغير مفارقة، وتشعيب الشجرة على أساس هذا التقسيم[5].

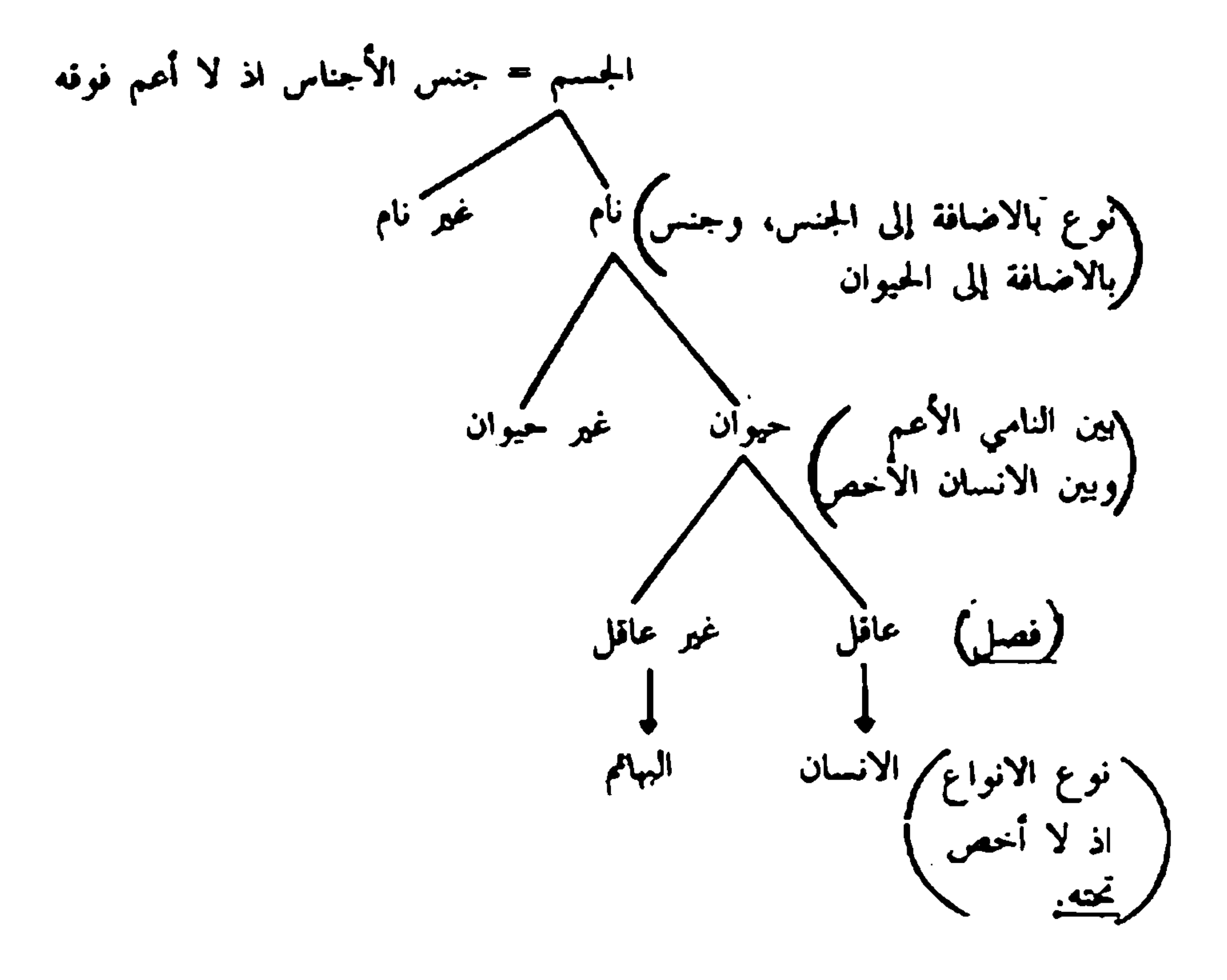
من المستحيل أن يتتبع المرء كل ما كتب في المنطق من قبل المسلمين بعد ابن سينا، ولذلك، فإنه لا مفر له من اختيار بعض النماذج لايضاح موقف المناطقة المسلمين من التراث اليوناني في هذا المجال.

لعل أبا حامد الغزالي من بين الشخصيات الاسلامية التي ساهمت بالتأليف في المنطق بحظ وافر، على أننا سنقصر اهتمامنا بآرائه على ما يتعلق بالحد. ولربما تكون أحسن وسيلة هي أن نقدم أقواله؛ جاء في محك النظر «الجسم ينقسم إلى نام وغير نام، والنامي ينقسم إلى حيوان وغير حيوان، والحيوان ينقسم إلى عاقل، وهو الانسان، وإلى غير عاقل كالبهائم، فالجسم جنس الأجناس إذ لا أعم فوقه، والانسان نوع الأنواع إذ لا أخص تحته، والنامي نوع بالاضافة إلى الجنس لأنه أخص منه، وجنس بالاضافة إلى الحيوان لأنه أعم منه، وكذا الحيوان بين النامي الأعم وبين الانسان الأخص»[6].

يدرك القارىء بكل سهولة أن نص الغزالي ليس إلا مجرد صياغة لما ورد في «إيساغوجي» مجملا، وأثبته ابن سينا مفصلا، ولذلك يمكن ترجمته إلى شجرة فورفورية :

5 - د. عادل فاخوري (1980)، منطق العرب، من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة بيروت.

6 - أبو حامد الغزالي، (1966)، كتاب محك النظر في المنطق دار النهضة الحديثة. بيروت لبنان.
(1978)، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت.



هذه الشجرة الفورفورية تسمى حدا حقيقيا لأنها حللت «الجسم» إلى الصفات الذاتية المقومة التي هي الاجناس والأنواع والفصول، وإذا تأملنا يمكن أن نقسم هذه الشجرة إلى نصفين : جنس بدون النظر إلى أنواعه، وفصل. ولذلك كثيرا ما نجد في كتب المنطق تعبيرا مثل : إن الحد الحقيقي يتم بالجنس (القريب) والفصول.

لقد صارت هذه الطريقة معيارا لتحديد الكلمات، وهي أن يؤخذ الجنس الأعلى الذي لا شيء فوقه أو الذي لا ينقسم، ثم ينظر إلى أية مقولة ينتمي، ثم يحلل إلى مقوماته الذاتية الممكنة وان كانت ألفا على شرط أن يقدم الأعم على الأخص»[7] ثم يبحث فيما يمكن أن يتكرر منها فيحذف ويقتصر من

7 - أبو حامد لغزالي، محك النظر، ص 108

جملتها على الأخير القريب ثم يضاف إليه الفصل[8]. هكذا تحدد الماهية، فإذا تساوى المحدود بالحاد فهو إذن حد تام[9].

إن هذا الحد الحقيقي الدال على تمام ماهية الشيء شيء عسير جدا[10]، لانه لايمكن الوقوف على جميع ذاتيات الشيء مهما بذلت القوة البشرية من جهد. وعلى أساس هذه الصعوبة التي اعترف بوجودها الرواقيون وابن سينا وأغلب المناطقة القدماء، فإن ما يتيسر هو الحد الناقص، فالحد الناقص هو ما يعرف بمحمولات ذاتية دون اشتراط المساواة بين طرفي التحديد، كما أن ما هو أيسر منه وأكثر انتشارا وتداولا هو الرسم، سواء أكان تاما أو ناقصا، فالتام ما يعين الأشياء بصفاتها الظاهرة المتمثلة في الجنس القريب والخاصة، وأما الناقص فيكون بمحمولات عرضية دون اشتراط المساواة بين طرفي التحديد. وقد اعترف القدماء أنفسهم بأن أغلب ما يوجد من تحديدات هي من نوع الرسم[11] المعتمد على الصفات الذاتية واللازمة لأن إدراك حقيقة المعرف وكنهه شيء لا يتيسر دائما أو غالبا، ولأن هذا الحد الرسمي يفسح المجال للوازم والأعراض المنضافة من قبل سياق الكلام[12].

من خلال هذا العرض المختصر نرى أنه قد استقر لدى الكاتبين في المنطق المتبعين لأرسطو وفورفوريوس أن الكليات خمس، هي :

+ الجنس، وهو الكي المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة، في جواب : ماهو ؟
+ النوع، وهو الكلي المقول على كثيرين متحدين في الحقيقة في جواب : ما هو ؟
+ الفصل، جزء الماهية الصادق عليها في جواب : أي شيء ؟ (الناطق).
+ الخاصة، ما يخص الماهية ولا يوجد لغيرها (المشيء).
+ العرض العام، الكلي الخارج عن الماهية الصادق عليها وعلى غيرها.

---

8 - أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص 200.
9 - عادل فاخوري، الكتاب المذكور، ص 48
10 - أبو حامد الغزالي محك النظر، ص 121
11 - أبو حامد الغزالي الكتاب المذكور، ص 109
12 - أبو حامد الغزالي، الكتب المذكور، ص 126

إن كلا من الجنس والنوع والفصل تنتمي إلى المقومات الذاتية، وأما الخاصة والعرض العام، فهي إما لوازم أو أعراض، وقد سمي ما وصف بالمقومات الذاتية الحد، ودعي ما نعت باللوازم والأعراض الرسم، وبتعبير آخر، فان ما يحمل على الشيء «إما أن يكون مقوما ذاتيا وإما أن يكون غير ذاتي مقوم ولكنه لازم غير مفارق، وإما أن يكون لاذاتيا ولا لازما ولكن عرضيا»[13].

هذه هي «الخطاطة»[14] العامة التي انغرست في ذاكرة متعلمي المنطق الصوري، والتي صارت عناصرها ثوابت لا يجوز الاخلال بها لأنها أصبحت قوانين علمية صارمة «يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات»[15].

3.1 — رفض التحديد :

بيد أن بعض الفقهاء النبهاء لم تفتهم الخلفيات الميتافيزيقية والفلسفية التي تكمن وراء التحديدات اللغوية والقياسات المجردة، لذلك نجد خلافات ومناقشات حول معنى الجوهر، وأنوع الصفات الذاتية والعرضية، ومكونات الشجرة الفورفورية. بل إن بعض الفقهاء طعن في جدوى المنطق، بل أفتى بتحريمه. ويمكن أن نتخذ ممثلا لهذا الاتجاه الفقيه الحنبلي ابن تيمية[16].

سلك هذا الفقيه استراتيجية تتجلى في سوق كلام المناطقة بأسلوب محكم وفهم جيد، ثم اتباع لذلك بتعليقات رافضة لجمل آرائهم، سواء أكانت لأرسطو أم لفورفوريوس، فالمناطقة ذوو الاتجاه الأرسطي يرون أن الحدود تفيد تصور الحقائق، وتتم هذه الحدود بذكر الصفات الذاتية المشتركة والمميزة حتى يركب الحد من الجنس المشترك والفصل المميز[17]، أو من الجنس والنوع والفصل. لكن ابن تيمية لا يوافقهم لأنه يرى أن ما يتبناه المناطقة من تصور ليس مؤديا

13 - أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص 65
14 - حاشية العلامة الشيخ مصطفى البلاقي على مأملاه الشيخ القويسني على سلم الأخضري، طبعة حجرية، فس، المغرب.
15 - ابن خلدون، المقدمة، دار البيان، ص 489.
16 - مجموع فتاوي شيخ الاسلام ابن تيمية، (المجلد التاسع الخاص بالمنطق) مكتبة دار المعارف، الرباط المغرب.
17 - الكتاب المذكور، ص 43

إلى الحقيقة، سواء أكان الحد حقيقيا أو رسميا أو لفظيا، ثم ان ما يقوم عليه الحد من تفرقة بين الصفات الذاتية والعرضية تفرقة باطلة، إذ لا فرق بين الفصل والخاصة ولا بين الجنس والعرض العام[18]، وإذا ما سلم بأن الذاتيات ما كانت داخل الماهية والعرضية ما كانت خارجة عنها[19]، فإن إدراك الصفات الذاتية صعب، إذ كل صفة قد تحتاج إلى حد مما يلزم عنه التسلسل أو الدور[20]، كما أن تلك الصفات كلها متماثلة «وطلب الفرق بين المتماثلات ممتنع وبين المتقاربات عسير»[21]، وقبل هذا كله، فإن الحدود بما تتطلبه من تحليل وتركيب إنما تكون للحقائق المركبة التي لها جنس وفصل، فأما ما لا تركيب فيه وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس فليس له حد[22].

ابن تيمية عارف بخلفيات التحديد الميتافيزيقية والفلسفية ومداه وثغراته : فقد كان يستظهر الأدبيات المنطقية عن ظهر قلب، إذ يجده القارىء يذكر الكليات الخمس التي هي : الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، والأجناس العالية والأجناس السافلة ... كما أنه يقر بأن «وجود صفات مشتركة ومختصة حق»[23]، ويعترف بأن التصور قد يحصل ولو بالخاصة؛ كل هذا يعني أنه لا يرفض التحديدات بكيفية نهائية وحاسمة لأن ابن تيمية أذكى من أن يقول بهذا، ولكنه يرفض تصور الحقائق بها وحدها.

موقف ابن تيمية من الحدود والمشاكل التي تطرحها والمعرفة الناتجة عنها تعميق لما يعثر عليه القارىء لدى الرواقيين وابن سينا والغزالي وغيرهم، لكن الذي يجب الانتباه إليه أن مواقف علماء الكلام والمناطقة والفلاسفة المسلمين تختلف عما سبقها من المواقف. ذلك أن من ناقش من المسلمين مشكلة التحديد

18 - الكتاب المذكور، ص 52
19 - الكتاب المذكور، ص 97
19 - الكتاب المذكور، ص 97
20 - الكتاب المذكور، ص 57
21 - الكتاب المذكور، ص 89
22 - أبو الحسين اسحاق بن ابراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب (1967)، البرهان في وجوه البيان تحقيق، د. أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي، يقول : «الأشياء المعقولة التي لاتقع تحت الحس ليست لها مادة تكون أصلا لها ولا تنفصل أيضا من غيرها من المعقولات انفصالا طبيعيا فيستعمل ذلك في حدها، فإنما تعرف بأسمائها وتوصف بأوصاف غير محيطة بحدودها» ص 82.
23 - ابن تيمية، الكتاب المذكور، ص 86، وأنظر أيضا :

استند إلى خلفيات دينية تجريدية وتنزيهية لله عما سواه، أو إلى أسس عملية تشريعية مثلما نجد المهتم لدى الغزالي. فمفكرو الاسلام كانوا يعلمون أن التحديد مبني على أسس نظرية معينة لتوالد الكون وتناسل كائناته كما تعكس ذلك شجرة فورفوريوس ذات النزعة الأفلوطينية الجديدة، يقول امبرتوإيكو : «تقاليد الأفلاطونية الجديدة تسرد قائمة الآلهة من بين الأجسام والحيوان، لأن الآلهة قوات طبيعية وسيطة، ولا يمكن أن تضاهى بالأحد الصمد»[23].

2 ــ الأرسطيون الجدد

بيد أن ما هو جدير بالتسجيل والاعتبار كون التحديدات، باعتماد على الشجرة الفورفورية، رجع إلى سالف مجده في مناهج انتروبولوجية وسيميوطيقية[24] ولسانية. وقد شاع تحت اسم التحليل المتالي في أمريكا أو التحليل المقومي (السيمي) في أوربا. وإذ أننا لا ننوى التفصيل في هذه الاتجاهات، فإننا نكتفي باشارات عابرة محيلين على المراجع المختصة.

لعل من أهم الاتجاهات التي تقوم على أساس التحليل بالشجرة الفوفورية ما يدعى بـ«نظرية معنى الكلمة»[25]. ولكي يكون كلامنا مبنيا على حجج غير مدحوضة، وليطمئن قلب القارىء نقدم أمثلة من هذا الاتجاه.

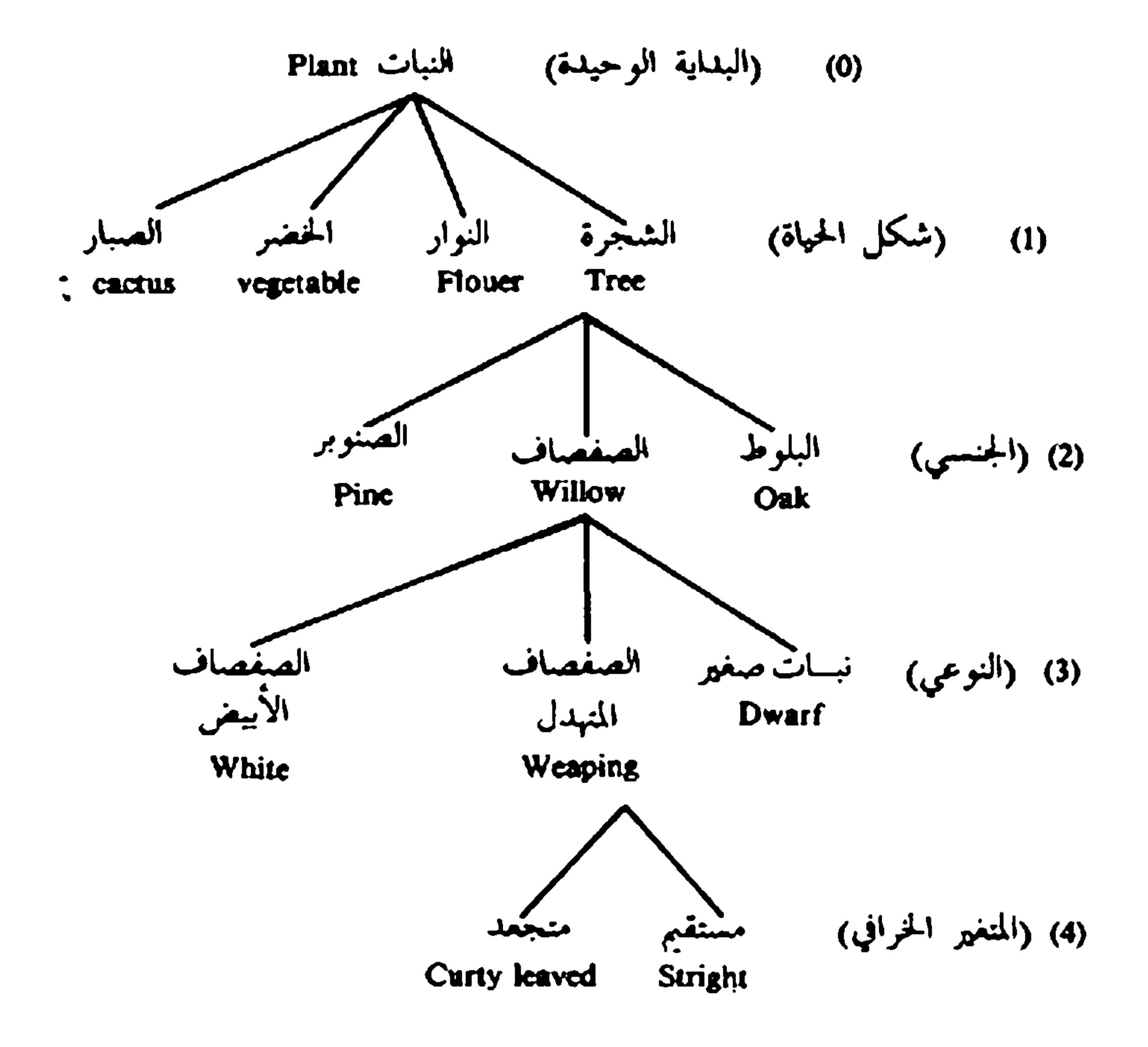
- IBRAHIM MADKOUR, PP. 107.

24 - UMBERTO Eco, op.cit. P. 60.

25 -UMBERTO Eco. po.cit. PP. 46-86.

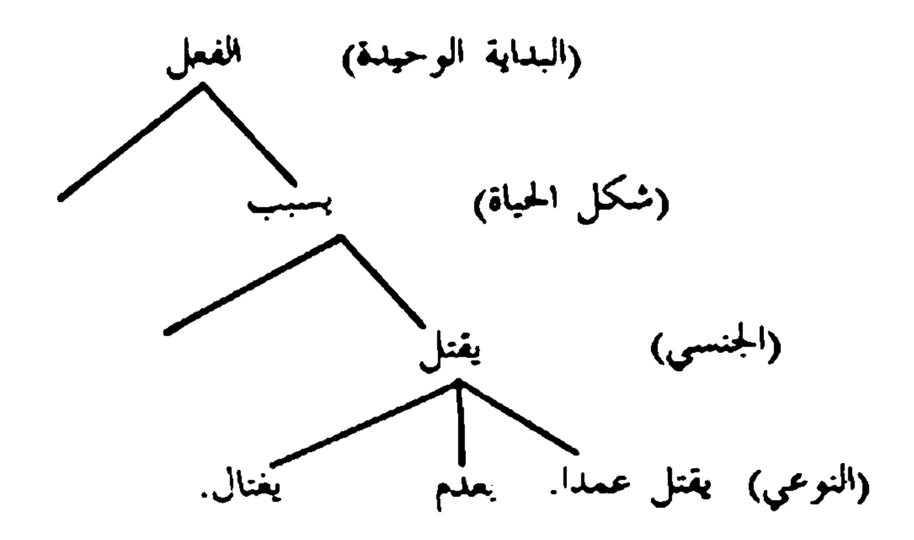
- François Rastier, (1987), Semantique interprétative. PP. 18-36. PUF. Paris.

- Floyd Merrell, (1985), A Semiotic Theory of Texts. PP. 31-36. Berlin.



إن هذه الخطاطة تذكرنا بما رأيناه في الشجرة الفورفورية سابقا، وإن أدخل عليها بعض التغيير هنا، فقد ابتدأت بالأعم فالعام فالخاص فالأخص. «فالبداية الوحيدة» : «الجوهر»، و «شكل الحياة» : «النوع» الذي يصير «جنسا» «لنوع»، «الجنسي» الذي يتحول إلى «جنس» لـ «النوعي»، وقد يكون هذا «النوعي» هو «الفصل»، و«المتغير الخرافي» : «الخاصة». كما أنها تذكرنا بالأساس البيلوجي والميتافيزيقي الذي يقوم عليه التحديد الأرسطي.

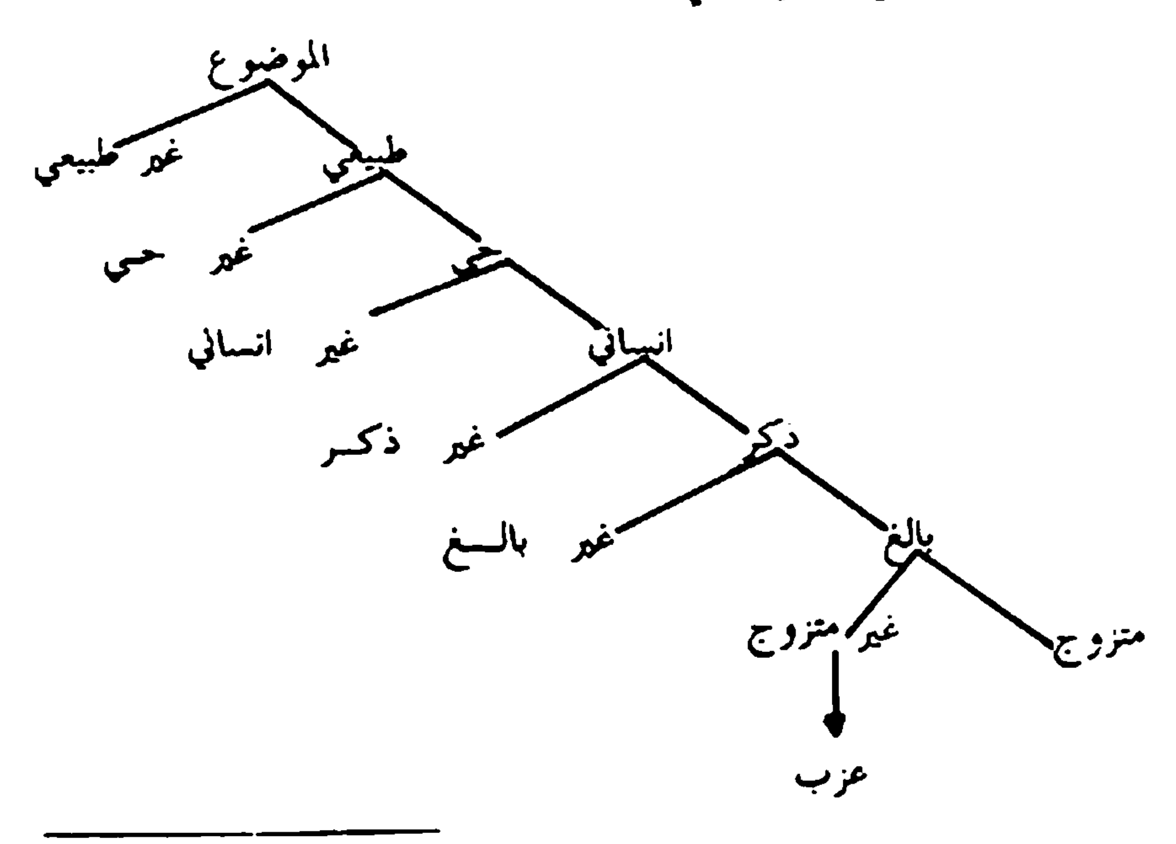
لم يكتف أصحاب هذا الاتجاه بتحديد الاسم عن طريق التشجير، وإنما تعدوه إلى الفعل أيضا :



قد يكون أشهر من أحيى هذا التحليل «كاتز»[26] و«فودور» في أعمالهما. ومن أمثلتهما المشهورة «عزب»، فنعدما نحلل هذه المفردة إلى مقوماتها تعطي ما يلي :

(موضوع طبيعي) (فيه حياة) (إنساني) (ذكر) (بالغ) (لم يتزوج قط).

وإذا ما شجرت تؤدى إلى التالي :



26 - Pulman, S.G. (1983), Theory of Word Meaning. P.84. Croom Helm LTD. Great Britain.

قد يكون أهم من نشره في أوربا بكيفية منهاجية دقيقة هو «كريماص» ومدرسته، فرغم أنه حاول تجاوز التحليل المفردي إلى النص فان التحليل المقومي بقي الأساس المكين الذي بنى عليه نظريته.

تحقيقا لهذا التجاوز فقد اقترح «كريماص» مفهوما جديدا نقله من ميدان الفيزياء، وهو مفهوم التشاكل[27]. وأشهر تحديداته ما ورد في «المعجم» : «التشاكل — هو قبل كل شيء — يعين تردد المقومات السياقية التي تضمن للخطاب — القول انسجامه على طول سلسلة تراكيبة. وبحسب هذا الاعتبار، فقد يظهر أن المركب الجامع لمقومين جزئيين — على الأقل — يمكن أن يعتبر بمثابة سياق أدنى يسمح بتأسيس تشاكل»[28]. من خلال هذا التحديد نضع يدنا على قسمة كبري؛ أول مكوناتها متعلق بالمقومات السياقية التي تنبث على طول سلسلة القول لتضمن تراكمه وانسجامه، وثانيها مقومات جزئية خاصة بمفردة معينة. وكل من النوعين معا يتأسس على مقومات وضعية معطاة، وعلى مقومات مبنية ناتجة عن السياق؛ فما ينتج من المقومات الجزئية الوضعية يدعى بالمستوى السيميولوجي الذي ينتج عنه تشاكل بنيوي عميق، وما يترتب عن المقومات السياقية المتكررة يسمى تشاكلا خطابيا.

هكذا يتجاوز «كريماص» العوائق، بناء على تجربته الفاشلة في التحليل المعجمي، ليصوغ مفهوم التشاكل المؤلف بين العمليتين : تحليل المفردة الواحدة، وتحليل الترابطات التي تتعالق معها. ولكن هذا المفهوم تعرض لمناقشات عديدة وتعديلات مختلفة منذ أن اقترحه «كريماص» إلى الآن، فانجزت حوله دراسات تعد بالعشرات. ولربما كانت أعمال «ف. راستي» أشمل ما أنجز حوله، وخصوصا ما ورد في كتابه «الدلالة التأويلية»[29].

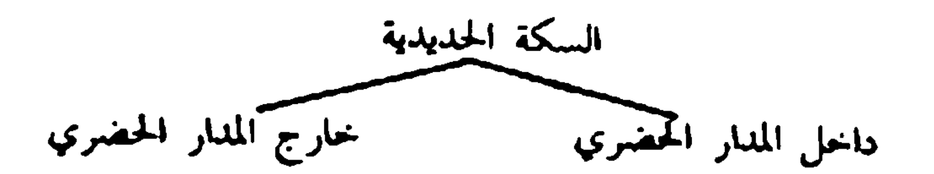
إن كل ما نريد أن نشير إليه هنا هو ما يتعلق بالقضية المبحوثة فقط، نعني تأثير الشجرة الفورفورية في الدراسات الحديثة. ويتجلى هذا التأثير في نمذجة التشاكل، **فهناك تشاكل جنسي**، وهو أنواع ثلاثة، أحدها صغير يكون موضوعة قابلة لأن تشطر إلى شعبتين :

---

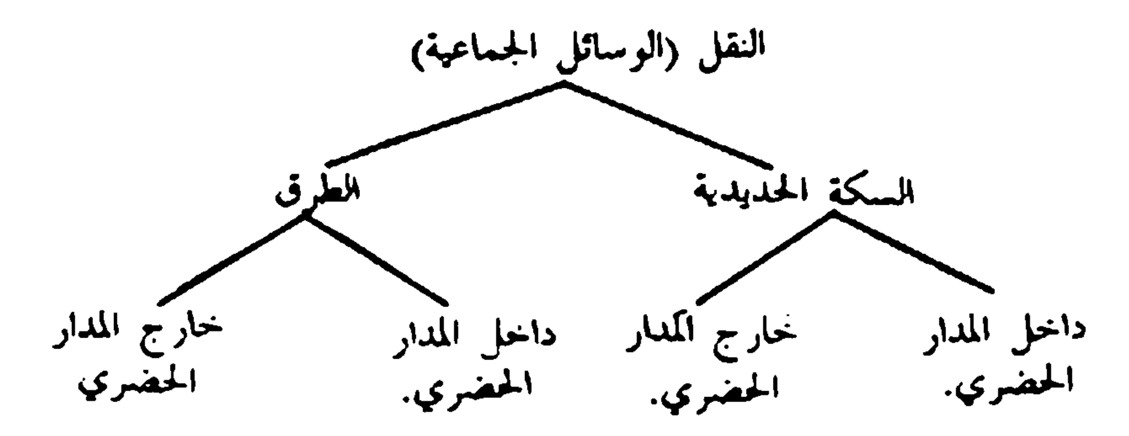
27 - Isotopie.

28 - هذا مثال شهير يجده كل مهم في الفقرة التي تتحدث عن التحليل بالمقومات.

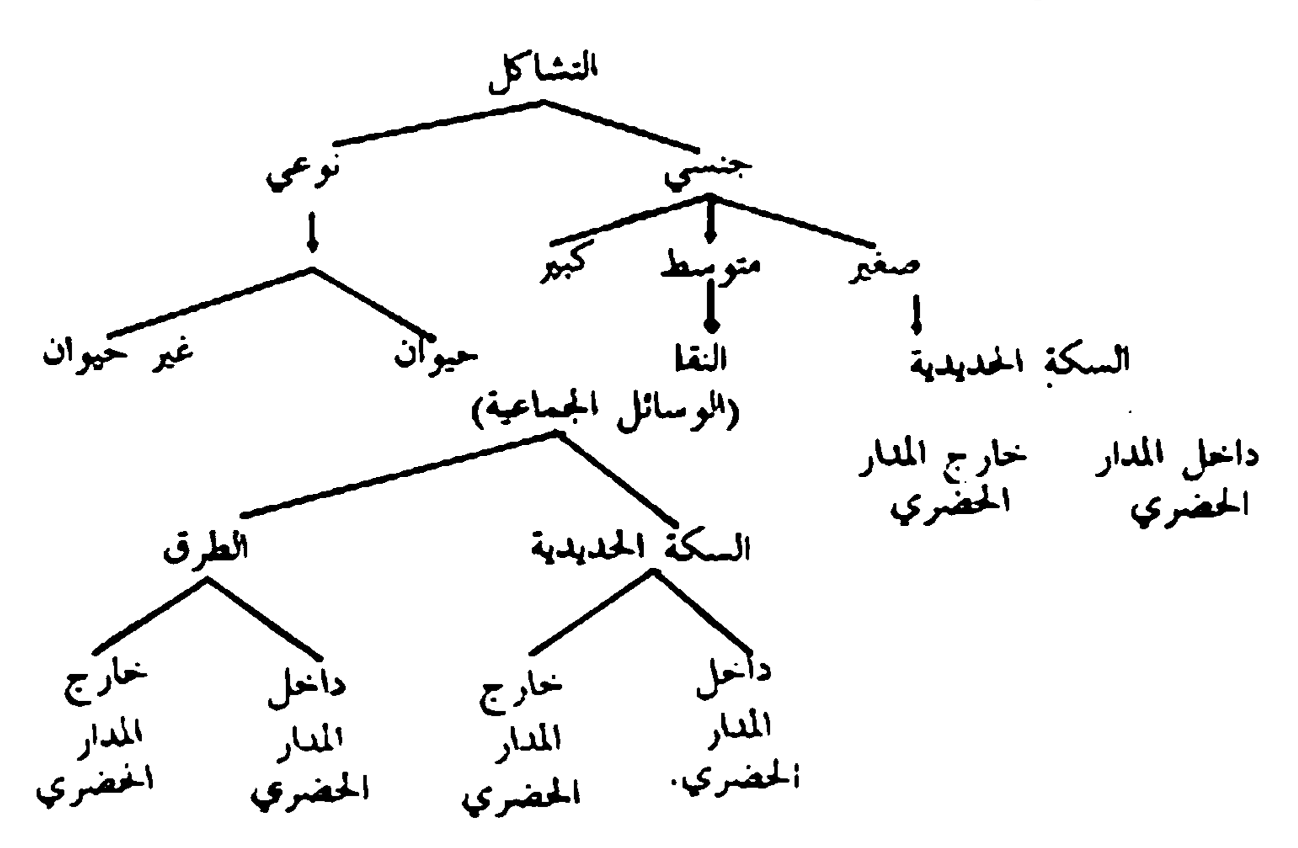
29 - See. François Rastier, op.cit. P.90, PP. 87-140



وثانيها متوسط يكون موضوعة مؤهلة لأن تشعب إلى شعبتين كبيرتين قابلتين لأن تتفرعا إلى فرعين :



وثالثها كبير، وهو موضوعة كبرى مثل : حيوان / غير حيوان. وهناك تشاكل نوعي، وهو ما تكون من الخصائص الذاتية أو ما تألف من تشاكل الأعراض. وإذا ما رغبنا في تركيب هذه المعطيات في شجرة فورفورية، فإنها تكون كالتالي :



الجديد في هذه الشجرة هو إضافة الطرف المتوسط تقليدا للصنافة السيميائية المتجلية في المربع المشهور، وإن كان ليس له دور إجرائي في هذا السياق.

1.2 — نقد الشجرة الفورفورية :

من خلال الأمثلة الثلاثة التي اخترنا تبين لنا مدى تأثير التحديد الأرسطي والفورفوري في الدراسات الدلالية السيميائية المعاصرة. وإذا ما تجرد القدماء لابراز الثغرات التي يحتويها التحديد، فإن المحدثين أيضا سددوا سهام انتقادهم للتحليل المتوالي المقومي .

يكفي في هذا السياق الاكتفاء بثلاثة آراء أساسية حول هذا النوع من التحليل (أو التحديد)، فقد بينت ثغراته بما لا مزيد عليه.

وأولها «ميريل»[30]. يرى هذا السيميائي أن التحليل بالمقومات يقتصر على التحديدات المعجمية، وخصوصا تحديد المفردات التي يمكن أن تحلل إلى مقومات ذاتية كالجنس والنوع والفصل. وبرهنة على آرائه، ساق أمثلة واردة عند «كاتز» و «فودور» فقد اعتمدا على التحديدات المعجمية مما جعلهما لا يعتبران سياق الخطاب والدلالة الايحائية. وعدم مراعاة السياق والدلالة الايحائية يؤدي إلى تجميد المفردة وافتقادها حيويتها، وحتى إذا ما وفقت هذه المنهاجية المعجمية في تحليل المفردة إلى مقوماتها النحوية والدلالية فإن عملها يبقى عملا تجزيئيا. ونتائج هذه المنهاجية أنها تناقض بعض الأوليات المعروفة في الدراسات اللغوية التاريخية، وبعض المبادىء الفلسفية كالاسمية، وبعض المفاهيم المتداولة في بعض الدراسات مثل العلاقة والتفاعل والدينامية .

وثانيها رأي «أمبرتوإيكو»[31] الذي انتبه منذ أمد طويل إلى قصور منهاجية «كاتز» و «فودور» التحديدية (1976)، ولكنه لم يعمق النظر في هذه

---

30 - F.Merrell. op.cit. P.31-39

- Umberto Eco.Op.cit. P.46-86

31 - تكاد تتطابق ألفاظه مع أبي حامد الغزالي.

- Umberto Eco, op.cit. P.46

المسألة إلا في كتابه : «الدلائلية وفلسفة اللغة»، فقد أرجع التحليل المتوالي أو المقومي إلى جذوره الضاربة في القدم. وليتجاوزه وضع تفرقة بين مفهومين : المعجم والموسوعة، وخصص فصلا بكامله لمناقشته، يقول «إيكو» : «هدف هذا الفصل هو أن نبرهن على عدم تماسك النموذج التحديدي القائم على الجنس والنوع والفصل في الشجرة الفورفورية والموسع من قبل بيوثوس خلال العصور الوسيطة كتأويل لايساغوجي المكتوب من قبل فورفوريوس الفينيقي في القرن الثالث المسيحي»[32].

لقد انتقد الشجرة الفورفورية وترتيبها للكليات الخمس. فقد يوضع ما هو جنس مكان الفصل، أو ما هو خاصة أو لازم أو عرض مكان الفصل، كما أن أي مقوم قد يحتاج إلى حد مما يلزم عنه التسلسل أو الدور. هذا إذا اهتدى المحلل إليها واستوفاها. ويكاد يستحيل على المحلل أن يحيط بالمقومات الذاتية والأعراض لأنها لا متناهية. وقد يعثر الباحث على شجرة أو يصنعها من الفصول فقط، والفصول أعراض، والاعراض غير منتهية في العدد أو على الأقل لا محددة.

ورغم هذه الثغرات التي يطرحها التحديد بالشجرة الفورفورية كما نبه على ذلك كثير من المناطقة منذ العَهْدِ اليوناني — مرورا بالمناطقة المسلمين — إلى المناطقة واللسانيين المحدثين، فإنه شيء لا مناص منه مما يؤدي إلى ما يشبه الاحراج.

لعل من يمثل هذا الاحراج أو المفارقة هم السيميائيون الفرنسيون ومن اتبعهم. وسنمثل بأعمال «راستي» وخصوصا كتابه السابق الذكر «الدلالة التأويلية»[33]. تتجلى المفارقة في أنه لمح إلى المناقشات التي درات حول التحليل المتتالي والتحليل المقومي من نهاية الخمسينات إلى بداية السبعينات حول نموذج «كاتز» و «فودور» الساذج بالقياس إلى المقترحات الأوروبية (كريماص وبوتي). وقد رفض هذا التحليل من قبل فلاسفة اللغة واللسانيين على السواء، لنفس الحيثيات التي تقدم ذكرها.

على أن «راستي» بعد هذا يقر بأن التحليل بالمقومات مستعمل جدا في

32 - F.Rastier, op.cit. PP. 87-140, PP. 17-37

33 - F.Rastier, op.cit. P.27

تحليل الخطاب بمختلف اتجاهاته، وفي علم التربية، وفي الشعريات، وفي السيميائيات، وفي المعجميات وفي الذكاء الاصطناعي. ومع هذا الاستعمال، فقد تنوسيت الاسس الابستمولوجية التي يقوم عليها : الابستمولوجية البنيوية (المقومات القليلة)، والابستمولوجية التوليدية (الأفكار الفطرية)، أو بتعبير آخر بين «أطروحتين ... إحداهما أطروحة تجريبية تحمل المكونات إلى إدراك العالم، وثانيتهما الأطروحة المتعالية التي تحمل المكونات إلى مقولات الفكر الانساني»[34]، وان شئنا عبرنا بالخلاف بين الابستمولوجية الأرسطية الواقعية والتجريبية، وبين الابستمولوجية الأفلاطونية المثالية والاسمية. ومهما تنازعت الأطروحتان فإنهما يشتركان في أن «الجواهر» أو «الأفكار» هي عدد محدود.

وإذا ما نقلنا المفاهيم الفلسفية إلى الميدان السيميائي، فإننا نقول : إن الأطروحتين ليستا بمنأى عن الخطإ، فالمقومات ليست منحصرة بصفة نهائية وثابتة، ولكن العلاقة بين الكلمات تولد مقومات جديدة، ولكن هذا التوليد ليس بدون نهاية. ذلك أن «وجود بنيات إبدالية معجمية تمنع في آن واحد من أن يكون عدد المقومات كبيرا جدا، لأن كل المفردات لا تتحاد، ولا أن يكون صغيرا جدا، لأن تركيب المفردات ليس حرا.

2.2 ــ من التحديد إلى الرسم :

إن هذا التحليل الذي أساسه التحديد الأرسطي والشجرة الفورفورية لم يرفض نهائيا، و لم يسلم بعدم جدواه مطلقا، ولكن أغلب الباحثين يعترفون بجدواه، على شرط أن ينفتح على المقومات الناتجة عن السياق ويفرضها مدار الحديث. وهذا ما أكده باحث مثل «أمبرتوإيكو» في كتابه «نظرية السميوطيقا»، وألح عليه في كتابه «دور القارىء» وفي مختلف أعماله الأخرى. وسنده في ذلك مفهوم السيرورة التأويلية اللامنتهية، إذ أن «كل مفردة» «هي نص متوقع أو محتمل، وأي نص هو تمطيط لمفردة واحدة أو أكثر»، كما استند على بعض مفاهيم الذكاء الاصطناعي من مثل الأطر والمدونات[35].

إذا كان التحديد ــ التحليل بالمقومات يمكن توسيعه أو اختزاله بحسب

---

34 - Umberto Eco, op.cit. P.27

35 - Umberto Eco, op.cit. P.69

ما تفرضه علائق المفردات فيما بينها، فإن الخلاف يقع في تحليل المفردة نفسها لاختلاف المعرفة الخلفية. ولذلك اقترحت التفرقةُ بين المعرفة الجاهزة، معرفة الحس المشترك، وبين معرفة الخبراء، فأية مفردة ولتكن وردة يمكن أن يسند إليها الحس المشترك مقومات، ولكن معرفة الخبرة تحمل عليها مقومات تتنوع بحسب مجال العلم أو الفن الأدبي (المعرفة الكيميائية، والفيزيائية، والبيولوجية، والجيولوجية ... والمعرفة الشعرية، والفلسفية ..[36] كل خبير في ميدانه ينظر إلى تحليل المفردة أو تحديد المصطلح من زاوية معرفته الخاصة به، ومعنى هذا أن كل نص معرفي معين يوجه تحديد المفردة أو المصطلح وجهة ملائمة.

يقوم السياق وكذلك مدار الحديث، اذن، بدور كبير في تحديد الشيء وترتيب مقوماته الذاتية والعرضية، أو في إسناد رسوم إليه، لأنه بدون سياق سينحصر التحليل في المفردات أو المصطلحات، أو المفاهيم الجزئية المنفصلة، أو يضلّ في متاهة المعرفة الخلفية التي لا يدري آخرها من أولها، هذا السياق يجب أن يكون، في آن واحد، نصيا، اذ كل نص يحدد مساره، وسياقيا للاضفاء عليه مزيدا من الأعراض التي ليست في النص. وتحديد المسار ونهايته لا يعني أنه نهائي وقاطع يبنى عليه تأويل ممكن وحيد ودائم، لأن «تعبيرا ما يمكن أن يؤول في أوقات مختلفة وبكيفيات مختلفة، بحسب إطار نظرية ثقافية معينة»، فمثل هذا الحصر هو ما حاولته الشجرة الفورفورية، و«لكنها لم تنجح لأنها لم تستطع، ولكن بعض النظريات المعاصرة اللغوية مازالت تحاول إعادة الحياة لهذا الحلم المستحيل تحقيقه»[37].

تحليل المفردات المليئة في إطار تجزيئي تبيَّن قصورُه، ولذلك فإن كثيرا من الباحثين عدله وأضاف إليه، فقد فرق بين المقومات الملاصقة، وبين المقومات العارضة، لتحليل المفردات في سياقها ومساقها، وقد يؤدى هذا التحليل إلى التطويل من جهة، ولكنه يكون بمثابة مصفاة للمعلومات المتهافتة على المحلل من ذاكرته، من جهة أخرى.

---

36 - Idem, P. 77

37 - Idem, P.87

إن هذه التهذيبات التي أدخلت على التحديد ـــ التحليل بالمقومات في صيغته الأولى التي هي متأثرة بالتحديدات المنطقية الموروثة ـــ جعلته أداة منهاجية لا غنى عنها في ميادين شتى.

3 ـــ الرسم والبيان :

إنه أداة لتحليل المفردات منعزلة أو مركبة، والجمل، والنص، وعلى هذا، فإن من أراد أن يدرس البيان العربي بكنايته ومجازه المرسل واستعارته عليه أن ينطلق منه : مفردة «رجل» مثلا لها مقومات ذاتية :

[+ حي]، [+ انسان]، [+ ذكر]، [+ بالغ]، [+ ماش]، [+ ذو قدمين] ...

مفردة «رجل !» إذا ما نطقت بنبرة الاحترام والتقدير، أو السخرية والاستهزاء، وضبط سياق الحديث، وعرفت مقاصد المتكلم، فإنها تنضاف إليها الأعراض التالية :

[+ الشجاعة]، [+ الكرم] ...
أو [+ التخنث]، [+ النذالة] ...

هذه الأعراض تصبح مقومات ضرورية ضمن التحديد بالرسم، ذلك أنها عرضية من حيث مرتبتها في مقومات «رجل»، ولكنها ضرورية من حيث أنها تصبح مميزة لـ «رجل» من غيره، فإذا قلنا : جاء أحمد الرباطي المتزوج، فإن مقومات «أحمد» الجوهرية معروفة ومشترك فيها مع غيره، ولذلك، فان «فصل» «الرباطي» العرضي يميزه عن الرجال الآخرين الذين ليسوا برباطيين، ولكن «فصل» «الرباطي» نفسه لا يستطيع أن ينتقيه من الرجال الآخرين الذين يسكنون الرباط، على أن «فصل» «المتزوج» يذهب بنا خطوة في عملية الفرز والتبئير ... وقد تضاف «فصول» أخرى حتى يمكن الوصول إلى «الفصل» الذي لا ينفصل أو الجزء الذي لا يتجزأ، فإذا ما استطاع المحدد ـــ المحلل أن يصل إلى هذا «الفصل» النووي، فإنه يصبح، حينئذ، «فصلا» ضروريا فارقا، بعد أن كان «فصلا» عرضيا، محققا لمبدأ التبادل : صاحب الكتاب = سيبويه، سيبويه = صاحب الكتاب، نؤوم الضحى = هند، هند = نؤوم الضحى، جاء المضياف

- جاء زيد، جاء زيد = جاء المضياف، يحيى بن لا الأذى = صاحب القنفذ، صاحب القنفذ = يحيى بن لا الأذى. ولكن هذا التساوي قلما يقع، وانما الغالب والشائع في الحمل اللغوي الطبيعي هو الاستلزام، مثل : زيد⊂ طويل النجاد، زيد⊂ المضياف ...

ومهما يكن الأمر، فقد يضرب صفحا عن المقومات الذاتية ويذكر عوض يعتقد أنه ما يميز شخصا أو شيئا أو حدثا لرسمه، لأن التحديد بالأجناس والأنواع والفصول والخاصة والعرض، أو بالجنس القريب والفصل صعب المنال لوجود «المعقول من الموجودات التي لا تحس» وهذه لا تحد، و «انما تعرف بأسمائها وتوصف بأوصاف غير محيطة بها»[38].

1.3 ـ الرسم والكناية والمجاز المرسل :

في ضوء هذا التصور الرسمي يمكن الاسهام في حل معضلة ما يدعى بالكناية والمجاز المرسل في البلاغة العربية القديمة. ومع وجود دراسات جد مهمة حول هذه الظواهر اللغوية، فإننا نظن أن مساهمات «أمبرتوإيكو» تبقى أساسية وكذلك النظرية التفاعلية التي بسط أسسها «ماكس بلاك».

لهذا، فإننا سنبعد تحليلات البلاغيين المتأخرين لتأثيرها بالتحديد القائم على الشجرة الفورفورية التي يحتاج كل وصف منها إلى تحليل مما يؤدى إلى التسلسل أو الدور، مثل : مضياف [+ كثير الرماد] [+ كثرة الجمر]، [+ كثرة احراق الحطب تحت القدور]، [+ كثرة الطبائخ]، [+ كثرة الأكلة] + [+ كثرة الضيوف] ...

هذا التحليل يصح في :

نؤوم الضحى [+ مرفهة]، [+ لها من يخدمها]، [+ كثيرة الخدم]، [+ غنية] ...

بل إنه يصدق على :

طويل النجاد [+ طويل]، [+ مقدر]، [+ شجاع]، [+ مرئي] ...

---

38 - أبو اسحاق بن وهب، الكتاب المذكور والصفحة.

لهذا، فإننا سنتبنى «نظرية» الرسم الذي يكون بالأعراض والخواص، ونعتبر أي عرض مذكور كاف بنفسه بدون تفصيل في الاجراء، وبدون تفرقة بين الرجوع إلى الصفة أو الموصوف؛ الكناية في إطار العمل هنا هي مطلق رسم، أو مجرد حمل. ولذلك يتساوى التعبير بـ : جاء المضياف، أو ذهب الذي نغشاه كثرة الأكلة، أواهتزت القاعة لكثير الرماد ... أو رأيت كثيرة الخدم، أو درَسْتُ نؤومَ الضحى.

قد ينقل رسم شيء إلى آخر بالانزياح للتعبير عنه، مثل أن يقال : حضر صاحب الحافر، واعتبارا للأعراف اللغوية، فان «الحافر» من خواص الحمار، ولكن نقلت هذه الخاصة تجوزا إلى الانسان مما ينتج عنه : هذا الانسان حمار، وفي كلتا الحالتين : الحقيقة والتجوز، فإن «الحافر» رسم وحسب.

كما أن نظرية «الرسم» هذه تشمل ما دعي بالتحليل العامليّ والعلّي؛ فالتحليل العاملي يراعي العوامل التي قامت بالعمل، وهي العامل الفاعل، والعامل الموضوع الذي مورس عليه العمل، والعامل المضاد لانجاز العمل، والأداة المستعملة لانجاز العمل، وهدف العمل، وقد يمثل لهذا بـ :

طعن	محمد	أحمد	بموسى	لقتله
↓	↓	↓	↓	↓
(عمل)	(عامل فاعل)	(عامل موضوع)	(أداة العمل)	(الغاية)

ولكن هذا العمل غالبا ما تحذف جل عناصره ويبقى على واحد منها ليتحول إلى رسم، فقد تذكر الغاية «القتل»، أو تبرز الأداة (موسى)، أو يلح على الموضوع «أحمد» أو ينبه على العامل الفاعل «محمد»، أو يلفت الانتباه إلى العمل «طعن»، وأمثلة هذا على التوالي هي : اشمأززنا **للقتل**، وأخفنا **بالموسى**، وأشفقنا على **أحمد**، وروعنا **محمد**، وساقتنا الأقدار إلى مشاهدة **الطعن**.

هذا التحديد العاملي يتداخل مع التحديد العلّي الذي هو قديم قدم الفلسفة الأرسطية ونظريتها في التحديد، وقد أخذ به فلاسفة المسلمين ومناطقتهم، ولنكتف في هذا السياق بنص للغزالي، يقول : «ان العلل الذاتية من هذا الجنس تدخل في حدود الأشياء كما تدخل في براهينها، فكل ماله علة فلابد من ذكر علة الذاتية في حده لتتم صورة ذاته، وقد تدخل العلل الأربعة في حد

الشيء الذي له العلل الأربعة كقوله في حد (القادوم) : انه آلة صناعية من حديد، شكله كذا، يقطع به الخشب نحتا، فقوله :

آلة : جنس

صناعية : يدل على المبدأ الفاعل

شكله كذا : يدل على الصورة

الحديد : يدل على المادة

النحت : يدل على الغاية»

وقد يعبر عن هذه العلل أحيانا بـ «العلة الفاعلية، والعلة الصورية، والعلة القابلية (المادية) والعلة الغائية»، وتأسيسا على هذه العلل، فان كل اسم مايستلزم التحليل التالي :

اسم ما ⊂ الصورة. الصانع أو الفاعل. المادة. الغاية.

جمعا بين التحليلين العاملي والعلي يمكن تفسير التعابير الكنائية التالية[39] :

1. له علي يد ← منح محمد أحمد دراهيم بيده تنعما عليه.
2. أرسل الضابط عينا ← أرسل الضابط جنديا ليرى بعينيه العدو.
3. رعينا غيثا ← رعينا النبات الذي نما بالغيث.
4. أصابنا السماء ← أصابتنا الأمطار النازلة من السماء
5. أمطرت السماء نباتا ← أمطرت السماء غيثا أحدث نباتا.

وتوضيح هذا :

---

39 - لمزيد من الاطلاع يمكن الرجوع الى كتب البلاغة العربية، «فصل» الكناية. وعلى سبيل المثال : نهاية الايجاز في دراية الاعجاز، للامام فخر الدين الرازي، ص 270-272. القاعدة الخامسة : في الكناية، دار العلم للملايين.

ــ أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم ــ أقسام الكناية. ص 304-411

	+ العمل	+ الفاعل العامل	+ العامل المعاني	+ الأداة	+ الشكل	+ المادة	+ الغاية
1	المنح	التاريخ	أحمد	بيده	شكل الانسان	مما يكون منه الانسان	للانعام
2	الأسال	الضابط	الجندي	بعينيه	شكل الجندي	مما يكون منه الانسان	للاستطلاع
3	الرعي	الرعاة	النبات	بالغيث	شكل النبات	مما يكون منه النبات	للرعي
4	الاصابة	الأمطار	المصابين	بالسماء	شكل الأمطار	مما تتكون منه الأمطار	للري
5	الأمطار	السماء	نباتا	(الغيم)	شكل الغيث	مما يتكون منه الغيث	للرعي

قد ركز في أغلب هذه التراكيب على الأداة، فاليد هي أساس الفعل عرفيا وثقافيا وواقعيا، لأن بها «يكون البطش والضرب والقطع والأخذ والدفع، والوضع والرفع وغير ذلك من الأفاعيل»، وبالعين تقع الرؤية للتمييز بين الأشياء وأشكالها وأحجامها وألوانها وللاقتراب منها أو الابتعاد عنها.. وبالغيث جعل كل شيء حيا..

ومهما يكن الأمر، فان التركيز قد يقع على الأداة أو الوظيفة أو الشكل أو المادة.. وتكون وراء هذا التركيز دوافع معرفية أو دينية أو عملية. لكن هذا التحليل العاملي والعلي، بهذه الصورة، غير كافيين لضبط كل الأمثلة التي يؤتى بها على أنها كناية أو مجاز مرسل. لذلك ينبغي اغناء الخطاطة السابقة باضافات حتى يمكن أن تستوعب كثيرا منها. ولفعل هذا يجب أن نرصد سلوك الكناية تجاه الصفات والوظائف، فقد تبرز بعضها وتجمد آخر، وقد تلغيه أحيانا أخرى، فلننظر في الالغاء من خلال الأمثلة التالية :

1. يجعلون أصابعهم في آذانهم.
2. وضربنا على آذانهم.
3. ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
4. يضرب بسيفه في الماء.

	+ الفعل	+ العامل الفاعل	+ العامل المتلقي	+ الأداة	+ الشكل	+ المادة	— الغاية
1	الجعل	الناس	الأصابع	الأذن	طويل..	عظام وأعصاب	السماع
2	الضرب	الله	الآذان	الأذن	مجوف ..	عظم وأعصاب	السماع
3	الختم	الله	الآذان	الأذن	مجوف ..	لحم وأعصاب	السماع
4	الضرب	الضارب	الماء	السيف	طويل قاطع	حديد	الضرب

وواضح أن الفرق بين الخطاطتين هو : أن الغاية والوظيفة سلبت في الثانية، ومعنى هذا أنه عندما تحذف علة من العلل أو تلغى تحصل كتابة متزاحة عن قوانين الطبيعة، وعلى هذا، فإن الرسم، كالشأن في التحديد، يقع بالثبات صفات أو سلبها. إن هذا الانزياح يخرج بنا من مجال رسم الشيء إلى المجاز الذي يمكن تحويل تعابيره الى طرفين تربط بينهما علاقة المماثلة، مثل : «واسأل القرية»، «وآتوا اليتامى أموالهم».

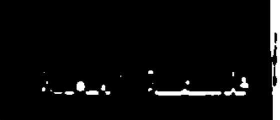
٤ ـ تجاوزا للابستمولوجية الارسطية :

تبين ان التحديد الارسطي المزيج من ميتافيزيقا الجواهر ومن نزعة تجريبية ليس شاملا لتعريف كل الاشياء تعريفا يجعل الانسان يدرك ماهيتها، فقد يتأبى عليه تحديد المعقول من الموجودات، والموجودات القابلة للتحديد قد يختلف في ترتيب مقوماتها، وقد يستحيل رصدها كلها، كما أن كل مقوم منها قد يحتاج الى تحليل مما يؤدى الى الدور او التسلسل. وقد تفطن قدماء المناطقة من اليونانيين والمسلمين للخلفيات التي نما فيها التحديد الأرسطي، وللثغرات التي يحتويها؛ على أنه بقي يعمل جهرة أو خفية في بعض الاتجاهات الدلالية والسيميائية المعاصرة مما جعل بعض المحدثين يتصدون لانتقادهم وتبيان قصور مناهجيتهم، مستعملين لغة تكاد تتطابق مع لغة أسلافهم من المناطقة.

أثرت مناهجية التحديد الارسطي والشجرة الفورفورية في أغلب العلوم الاسلامية، ومنها البيان العربي، ولذلك حاولنا في الصفحات السابقة الكشف عن هذه الخلفية التي تحكم آليات اجراء مايسمى في البلاغة بالكناية والمجاز المرسل، فقد عددت التقسيمات وتعددت التحليلات، اذ نجد كناية موصوف، وكناية عن صفة، وكناية عن نسبة، ومجازا مرسلا ناتجا عن السببية أو المسببية أو الحالية أو المحلية.. الخ

تناولناهما هنا ــ ضمن اطار التحديد الارسطي، ولكن بعد أن نحينا الشروط المستحيلة التي لاتتماشى ومرونة اللغة الطبيعية، أي أننا تبنينا التحديد بالرسم، لأن القدماء والمحدثين لم يرفضوه ولا سبيل لهم الى ذلك، إذ ان كل موجود يحتاج الى صفات تسند اليه أو تحمل عليه ليعرف أو ينمو ويتناسل.

ومع هذا كله، فإن الأوان حان لتبني ابستمولوجية معاصرة تبعد المفاهيم التراثية اليونانية العتيقة، وتضع مفاهيم جديدة مثل الترابط والتشعب والمفهوم والمجال التداولي بما يحتويه من مقصدية ومقتضيات أحوال.



ملاحظات حول اشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي

ذ. عبد المجيد الصغير
كلية الآداب والعلوم الانسانية
الرباط

غالبا ماينصب اهتمام الباحثين المحدثين في تاريخ علم الكلام على تلمس «الأسباب» السياسية والاجتماعية التي قد تساعد على تفسير هذا الموقف الكلامي أو ذاك. وقلما ينتبهون الى ماقد يكون وراء الخلافات الكلامية، علاوة على أسباب سياسية واجتماعية، من أسباب أخرى ترجع أحيانا الى عدم توحيد الرؤية اللغوية وعدم الانطلاق من أرضية مشتركة تحدد المجال المصطلحي المستعمل أثناء الحوار والمناظرة الجدلية، الشيء الذي قد يترتب عليه إبداء أحكام وإلزامات للخصم لاتلزمه حقيقة، نظرا لفقدان الشرط الاساس لصدق تلك الأحكام والالزامات، ألا وهو الاتفاق على المجال المصطلحي وتوحيد مفاهيمه.

وغرضنا في هذه المقالة الوجيزة لايعدو إثارة الانتباه الى ما لعامل لغة الحوار ولاشكالية المصطلح المستعمل ولعدم توحيد المفاهيم اللغوية من تأثير في تشكل بعض المواقف الكلامية الأساسية في الاسلام، وهي المواقف التي نعلم جميعا مقدار ما كان للعامل السياسي من دور فيها، فاذا ماتبين أن البعد اللغوي ومشكل المصطلح المفاهيمي بوجه عام كان له أيضا بعض الحظ في تشكل المواقف والخلافات الكلامية، فإن ذلك لن يعني تقليلا من الدور السياسي المنوه به، بل تعميقا له وتأصيلا، من حيث أن عدم الاتفاق على المجال المصطلحي من شأنه ان يعمق الخلاف، ويجعل بالتالي الدوافع السياسية أكثر بروزا وهيمنة..

1 . لعلنا لا نعدو الصواب إذا اعتبرنا جهم بن صفوان (ت 128 هـ) أول من طرح في الاسلام مشكلة **القراءة والتأويل** وانتبه الى مستويات التعبير والدلالات اللغوية، خاصة بعد وعيه بخطورة انتشار القراءات الحرفية للنصوص الشرعية، هذه القراءات التي غالبا ما تضمر نزعة تشبيه غليظ وتصر على التعامل مع أي خطاب لغوي، خاصة الخطاب الشرعي، في حدود المستوى المادي التجسيمي المستفاد من ظاهر النص المنطوق.. الشيء الذي من شأنه ان يلحق

تشويها كبيرا بالنص الشرعي الذي يصير بذلك مجرد انعكاس للنزعة التشبيهية وتكريما للتجسيم الغليظ. لاجل دفع هذا الاتجاه في قراءة النصوص يسارع جهم بن صفوان الى اصطناع منهج التأويل قاصدا منه انقاذ النص من إسقاطات المجسمة والمشبهة، منطلقا من مسلمة موافقة المنقول للمعقول في تأكيده على التنزيه المطلق والتوحيد الخالص، الشيء الذي يقتضي أن يكون التنزيه مقصدا نقليا وعقليا معا. وهناك شيآن يؤكدان هيمنة البعد اللغوي على المشروع الكلامي عند جهم بن صفوان، إنهما المناسبة والمضمون :

أ ــ فمن حيث المناسبة، مناسبة ظهور جهم بن صفوان، نلاحظ أن موقفه الكلامي لايفهم الا بكونه رد فعل ضد تيار تفسيري للنص القرآني ولنص الحديث النبوي، تمثل لدى معاصره مقاتل بن سليمان (ت 150 هـ) المفسر الشيعي المعروف وهو التفسير الذي تغذى من مختلف روافد التشبيه والحشو والأدب التوراتي (الاسرائيليات)، هذا الادب الاخير الذي نعلم مقدار ماتطفح به نصوصه الاصلية (سفر التكوين مثلا) من حشو وتجسيم تجاوز «المتشابهات» الى الكلام الدال بوضوح على التشبيه الغليظ.. و لم يدخل جهم بن صفوان في مواجهة عنيفة ضد مقاتل بن سليمان إلا حينما رآه يتعامل مع لغة القران والحديث تعامل اليهود مع نصوصهم ويسقط على النص الاسلامي ذلك الركام من الحشو الذي ازدحم فيه التشبيه والتجسيم والأساطير الاسرائيلية والغنوص المسيحي. فموقف جهم بن صفوان يمثل منذ البداية رفضا لمستوى من مستويات التعامل مع اللغة، رأى في انتشاره بين المسلمين وتوظيفه في النص الشرعي قاصمة الدهر وضربة قاضية ضد المقصد الاسلامي الكبير، مقصد التوحيد والتنزيه.

ب ــ واذا كان المشكل اللغوي هكذا باديا في نشأة المشروع الفكري لجهم بن صفوان، فإن مضمون المشروع لايعدو أن يكون طرحا لرؤية لغوية جديدة ترمي الى مواجهة ذلك الحشو المستشري، وتقصد في الأخير انقاذ النص الشرعي من مخالب التجسيم الغليظ، وذلك لايتم عند الجهم الا بفضل اصطناع منهج التأويل اللغوي الذي يقف على النقيض من منهج المشبهة القائم على الفهم السطحي للغة الطبيعية والجهل بمستويات التعبير فيها. وهذا يعني أن العطاء الفكري لجهم بن صفوان لايخرج عن كونه محاولة لتأسيس الموقف الكلامي انطلاقا من تحديد جديد للمصطلحات اللغوية، بجانب اصطناع التأويل كأساس لتقريب المنطوق اللغوي في النص الى المقتضى العقلي :

ينطلق جهم بن صفوان من مقدمة يتخذها مبدءا مسلما يتيح له مواجهة المجسمة والمشبهة، ومفاد تلك المقدمة الأساسية أنه «لايجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف به خلقه»[1]، ومن ثم فإن أخص خصائص الله تعالى أنه

---

1 - الشهرستاني. الملل والنحل [illegible] ج 1 ص 108

ذات وليس شيئا أبدا، مادام مفهوم الشيئية ينطبق في أصله اللغوي على كل ما كان قابلا للرؤية واللمس، وليست المسافة بعيدة بين مفهوم الشيئية أو التشيىء ومفهوم الجسمية، بل غالبا مانجد المصطلحين يحيل الواحد منهما الى الآخر، لهذا يؤكد الجهم ان الله ليس شيئا، وهي الصيغة التي أثارت ردود فعل قوية من طرف أهل السنة الذين اعتبروا ذلك افراطا في النفي وتعطيلا مطلقا للصفات وللذات أيضا! كما سبق وأن لاحظ ذلك أحمد بن حنبل لكن دون أن يفطنوا الى كون موقف الجهم هنا لا يتضمن بذاته تعطيلا، بل ان الموقف الجبري المنسوب الى الجهم، وهو الذي يحصر القدرة والفعل والخلق في الذات الالاهية دون غيرها، لدليل على بعد الجهم من القول بالتعطيل أو تجريد الذات الالاهية، عن صفاتها الفاعلة القديمة، ولم ينتبه أهل السنة والنقاد الحنابلة الى أن موقف الجهم من نفي «الشيئية» عن الله ينبني على مجرد **تحليل دلالي للمصطلح** الذي يحكم قربه من مفهوم «الجسمية»، فان من شأن جواز اطلاقه على الذات الالاهية توهم جواز إلحاق الجسمية بها. واذا كان المعتزلة، وربما الاشاعرة أيضا، سيقولون ان الله «شيء لا كالأشياء»[2]، فانه لامعنى لهذا الاستدراك الا نفي مفهوم الشيئية بالمرة عن الله تعالى، وان الدلالة الاصلية المتداولة لمصطلح «شيء» لاتنطبق من ثم عليه، فهو اذن «لاشيء»، وما من شيء، ولا في شيء»!

هنا، واذا كان المعتزلة سيجعلون تعريفهم لمفهوم التوحيد يتضمن جانبا من الصفات يتسم بالايجاب والاثبات، متبوعا بجانب سلبي ناف، فان هذا الجانب من الصفات المنفية عن الذات الالاهية لايعدو أن يكون مجرد تحليل لمفهوم الشيء أو الجسم الذي سعى الجهم لنفيه عن الذات الالاهية، وكما يروي لنا أبو الحسن الاشعري (ت 330 هـ)[3] فان المعتزلة قد أجمعوا «على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» وهذا جانب إثبات، وفي ان واحد فانهم قد اجمعوا مباشرة على ما نعتبره مجرد تحليل لعبارة «ليس كمثله شيء»، ذلك انهم اجمعوا ايضا على أنه تعالى : «ليس بجسم : ولا شبح ولا صورة، ولا لحم، ولادم، ولاجوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم، ولابذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولاعمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تدركه الحواس»، ولاشك أن هذه الصفات المنفية لا تعدو أن تكون **تحليلا لمفهوم** الشيئية، أوالجسمية، التي ذكرت في صدر هذا الجانب السلبي من التعريف، وهو المفهوم الذي سبق للجهم أن نفاه اعتمادا على دلالاته اللغوية التي تحيل الى معاني مادية واضحة.

---

2 - ابو الحسن الاشعري : مقالات الاسلاميين مكتبة النهضة المصرية ط 2 القاهرة 1969 ج 1 ص 235
3 - نفس المصدر.

نعم! ان الموقف الكلامي لجهم بن صفوان يقوم على أساس نفي الصفات، غير أن هذا النفي، حسب مسلمته التي انطلق منها، يتضمن نفيا وإثباتا بالنسبة للطرفين معا، الذات الالاهية والانسان. فكما يقتضي التنزيه والتوحيد وجوب نفي الصفات البشرية عن الذات الالاهية، فإنهما يقتضيان في آن واحد إثبات الصفات الالاهية الذاتية ونفيها عن الانسان أو عن غيره من الكائنات. وعليه نرى الجهم يقرر أن «الله لايجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيها. فنفى كونه حيا عالما (مريدا موجودا) وأثبت كونه قادرا فاعلا خالقا» وحده[4]. واذا كان مؤرخو الملل والنحل في الاسلام قد أصروا، رغم هذا، على أن يروا في مثل ذلك الكلام شاهد اثبات على النفي والتعطيل عند الجهم، فما ذلك الا لكونهم أغفلوا النظر الى المستوى الذي يتحرك فيه جهم ابن صفوان، وهو المستوى اللغوي قبل كل شيء، خاصة بعد أن سطا المشبهة والمجسمة على المصطلحات والمفاهيم اللغويةالمتعلقة بالصفات، فأنزلوها على الذات الالاهية مشبعة بأبعادها المادية المحسوسة الى حد أصبحت معه تلك الذات قابلة للحركة والسكون والصعود والنزول والجلوس والوقوف! من ثم كان البديل عند الجهم مراجعة «حفرية» للمصطلحات اللغوية ونفيا لكل مامن شأنه أن «يوحي» بالتجسيم والتشبيه و«قياس الغائب على الشاهد».

وهكذا، واعتبارا لما ذكر، فالله عند الجهم ليس حيا ولكنه المحيي، مادام مفهوم الحياة، كما هو متداول في اللغة الطبيعية، يتضمن ويقتضي كونه ظاهرة مادية مركبة، تكتسب بعد توفر عناصر مشتتة متفرقة تحتاج بذاتها الى تجميع وتركيب، حتى تتم الحياة ممثلة في جسم حيٍّ من بين الاجسام، وهو ما يعني أن مفهوم الحياة مرتبط دوما بمفهوم الجسمية. وبهذا المعنى الاصطلاحي للحياة فانه يستحيل أن يوصف الله تعالى بكونه حيا، بل الواجب يقتضي أن يوصف بأنه المحيي الواهب لغيره هذه الحياة. واعتبارا لنفس التحليل فإنه تعالى ليس موجودا ولكنه الموجد، مادامت الأشياء في العالم ينطبق عليها كونها موجودة. والمصطلح في ذاته يوحي بأن الاشياء جميعا عاجزة أن تهب الوجود لنفسها، فهي حسبما يشير به المصطلح، موجودة بغيرها، والمصطلح في ذاته موضوع ومتداول بصيغة اسم المفعول مما يحيل الى موجد فاعل خارجي تستمد الاشياء منه وجودها. فلا يمكن ان ينطبق هذا المعنى لل «موجود» بأية حال من الاحوال على الذات الالاهية المستقلة الغنية بذاتها، فهي، بهذا المعنى، ليست موجودة بل هي واهبة الوجود لغيرها، فالله اذن ليس موجودا ولكنه الموجد.

---

4 - الشهرستاني، نفس المصدر، ص 1/87

وانطلاقا من نفس «الهم اللغوي» والوعي باشكالية التسمية يصر الجهم على أن ينفي عن الذات الالاهية مفهوم **الارادة**، بعد أن خصها وحدها **بالقدرة** والفعل، ولم يستطع المعارضون ادراك **البعد اللغوي** وراء ذلك، فاعتبروه جمعا بين النقيضين، حيث نفى الارادة وأثبت القدرة! ولم يفطنوا مرة أخرى أن الداعي لنفي الارادة عند الجهم قائم أيضا على محاولة لتحليل مفهوم الارادة اصطلاحا في اللغة العربية، فالارادة تتضمن في الأصل معنى **التردد** بين طرفين أو اختيارين، والتردد في ذاته دليل نقص وقصور عن ادراك عواقب الأمور عند كل اختيار انساني. ومن ثم كان مفهوم الارادة اكثر انطباقا على الانسان وأبعد مايكون عن الذات الالاهية. والملاحظ، بعد ذلك كله، أن كل الصفات الالاهية اللازمة التي لايجوز نسبتها لغير الذات الالاهية،والتي هي قديمة قدم الذات، تتضمن صيغة الفعل والعطاء، عكس الصفات البشرية التي توحي بالتلقي والقبول. فالله هو المحيي بينما الانسان حي، والله هو الموجد والكون موجود، والله هو الخالق والعالم مخلوق.

من جهة أخرى فان الجهم، مدفوعا برغبة في اثبات التوحيد الخالص، اضطر الى التمييز بين صفة العلم والصفات الذاتية القديمة، وذلك من حيث أن **العلم كمفهوم**، يحيل بالضرورة الى موضوع معلوم حادث موجود في الخارج. وبذلك يكون العلم ليس من صفات الذات القديمة بل من الصفات التي تحدث لمعنى أو لسبب خارج. لذا اعتبر العلم عند جهم بن صفوان صفة محدثة، يحدثها الله عند حدوث الموضوع المعلوم، غير أن علم الله حادث لا في محل[5].. ولاشك اننا هنا أمام الصيغة الاولى لنظرية الاحوال التي ستتطور مع أبي هاشم الجبائي المعتزلي.

غير أن مايجدر التأكيد عليه بصدد هذه الصفة الاخيرة، وخاصة من حيث **انعكاساتها اللغوية**، أن القرآن، وهو كلام يتلى ويسمع، لا يمكن أن ينعت عند جهم بن صفوان الا بكونه جسما، **فالقرآن جسم**، اذن. ولايمكن ادراك مغزى هذا النعت وأساسه اللغوي وبعده العقائدي الا اذا تذكرنا العلاقة الجدلية عند الجهم بين مفهومي الجسمية والشيئية ومفهوم المخلوق المتولد عنهما. فالقرآن جسم، وهو بالتالي **شيء** موجود — في — العالم، اذا جاز لنا استعارة هذا التعبير من هيدجر، وذلك يعني، بطريقة استنتاجية، ان **القرآن مخلوق**. وان القول بجسمية القرآن وأنه مخلوق يهدف من جهة أخرى الى تحقيق الغرض الاكبر من المشروع الكلامي عند الجهم، إنه التوحيد الذي يهم الدفاع عنه هذه المرة بالتمييز بين القرآن، الذي هو كلام الله، وبين الذات الالاهية، هروبا من السقوط فيما سقطت فيه المسيحية حينما اعتبرت المسيح هو الكلمة، **والكلمة هو الله** ولهذا

---

5 - الشهرستاني، الملل والنحل، ص 110

رأى الجهم أنه اذا كان القرآن كلام الله فهو مع ذلك جسم، أي «شيء» مخلوق غير ذات الله وصفاته الازلية القديمة.

إنه علم، والعلم من صفات الاحوال والمعاني الحادثة في الزمن والمرتبطة بأحداثه. ومن ثم كان القرآن جسما أي شيئا مخلوقا. ومعلوم أن هذا ما سيتبناه المعتزلة ويتأثرون فيه بالجهم مثلما تأثروا بمنهجه التأويلي وبإيمانه بموافقة المعقول للمنقول وتمييزه بين صفات الذات وصفات المعنى، واذا كان المعتزلة قد رفضوا إدراج جهم بن صفوان ضمن سلسلة سندهم، فانهم رغم ذلك ساروا وراء العديد من آرائه التي وقفنا على بعض أبعادها اللغوية والعقائدية. هذا في نفس الوقت الذي نرى فيه حضورا قويا للجهم بين خصومه الآخرين من الأشاعرة الذين لم يكفواهم أيضا عن الأخذ بآرائه الأخرى التي لايصعب علينا تلمس بعض أبعادها اللغوية كذلك :

ويتجلى مبلغ تأثير جهم بن صفوان على النسق الفكري الأشعري في رجوع هذا الفكر الاخير، عند تأصيله لركيزتين أساسيتين من ركائز نسقه المذهبي، الى ماسبق أن أسسه الجهم بخصوص مفهوم الجسم، وكذا بخصوص المبدأ الذي انطلق منه والمتعلق بالفصل القاطع بين الصفات البشرية والصفات الالاهية، والحد بذلك من هيمنة قياس الغائب على الشاهد، وسيقيم المفكر الاشعري على هذا الموقف الجهمي من مفهوم الجسم ومن مسألة الصفات مبدأه حول مفهوم العادة وتأويله لمعنى السببية، كما سيقيم عليه مفهومه حول نظرية الكسب، والعادة والكسب كما نعلم يلعبان دورا مركزيا في النسق الاشعري.

أ ــ ذلك أن مفهوم الشيء أو الجسم يقتضي عند جهم بن صفوان قابلية الفناء والانحلال، كما يقتضي، تبعا لذلك قابلية الحركة والسكون. وانطلاقا من المبدأ القاضي بالفصل بين الصفات الالاهية الذاتية والصفات البشرية أو الجسمية، فإن الحركة بطبيعتها فعل، ولا يجوز نسبة القدرة على الفعل والتأثير، وهما صورة من صور الخلق، لغير الذات الالاهية، من ثم كان الجسم، بطبعه، فاقد القدرة الذاتية على التأثير والحركة، وكانت **الحركة، بالتالي، لاتبقى زمانين** مادامت هي في مبدإها في حاجة دوما الى محرك فاعل، هو الله، كما أنها في حاجة اليه عند كل انتقال لها من جسم لآخر ومن زمن لآخر.. هذا ماأسسه الجهم حول معنى الحركة نتيجة تحليله لمفهوم الشيء أو الجسم ونتيجة كذلك لذلك الفصل الذي أكد عليه بين صفات الذات الالاهية التي يمنع نسبتها الى غيرها من الاشياء والأجسام المخلوقة.

وفي ضوء هذا الموقف الجهمي، نلاحظ أن المبدأ الاشعري المعروف في تفسير الطبيعة والقائل **بأن العرض لا يبقى زمانين** ليس في حقيقته سوى مقولة

جهم بن صفوان السابقة حول «الحركة لاتبقى زمانين». فاذا كان العالم عند الاشاعرة ليس الا مجموعة من الاعراض، فإن هذه الاخيرة ليس لها بقاءا أو استمرارًا مكانيا ولا زمانيا، وبالتالي فلا رابطة حقيقية توجد بين الأشياء، وعلى أساس هذا المبدأ الاشعري حول الاعراض وحول مفهوم الزمان والمكان يقيم الاشاعرة أطروحتهم الأساسية حول معنى السببية والعادة، وهي الاطروحة التي لاتفهم الا باعتبارها مستندة الى ماسبق أن أسسه الجهم بخصوص نفي الفعل عن الأشياء جميعا واختصاص الذات الالاهية وحدها بالقدرة على الفعل والتأثير أو على الخلق والحفظ.. وبذلك يتبين لنا كيف يتغذى الاشاعرة من مائدة الجهمية ولا يكفون مع ذلك على التنكر لها والهجوم على مؤسسها!

ب ـــ من جهة ثانية لم يخطىء ابن تيمية، حين وصفه للاشاعرة بكونهم «جهمية الأفعال» ولم يكن بإمكان الاشاعرة، بعدما انطلقوا من نفس الأساس الذي أصله الجهم، وهو الفصل بين الصفات الالاهية الذاتية والصفات البشرية، إلا أن ينتهوا الى نفس موقفه بخصوص طبيعة الفعل الانساني. واذا كان الجهم قد أصر على الفصل التام بين صفات الغائب وصفات الشاهد، فانه قد أكد أيضا على ضرورة التمييز بين الصفات البشرية وبين صفات الاجسام الأخرى، ولهذا فقد أثر عنه قوله: ان الله «خلق للأنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا». وفي هذا ماينفي أن يكون جهم بن صفوان، فيما سمي بنظريته في الجبر، يسوي بين الانسان والجماد،[6] بل إنه كما نرى ينسب ارادة واختيارا للفعل، الشيء الذي لا يوجد على مستوى الجماد والحيوان، وإن كانت القوة التي يكون بها الفعل راجعة الى الله وحده، لانها مظهرا للخلق وهي أساس الفعل وسببه الفعال وهذا لايكون لغير الذات الالاهية. ومانود التنبيه عليه هنا أن موقف الاشاعرة من مشكلة الفعل الانسان وتميزه عن الفعل الطبيعي وتفسيرهم لمفهوم الكسب لايعدو أن يكون في جوهره استئنافا لنفس تفسير الجهم سابق الذكر لطبيعة الفعل الانساني، اذ الكسب الاشعري يؤكد هو الآخر على نفي القدرة عن الانسان مقابل اثبات الارادة والاختيار له. وما كان للاشاعرة أن ينتهوا لغير ذلك بحكم استمدادهم من نفس القاعدة او المنطلق الذي أقاموا عليه مفهوم السببية، وهو ذاك المنطلق الذي أوضحه الجهم قبلهم، حينما ميز بين الصفات الالاهية الذاتية، كالقدرة والخلق، والصفات البشرية كالارادة والاختيار.

واذا كان العديد من الكتاب قد درج على اعتبار الموقف الاشعري بخصوص مفهوم الكسب موقفا وسطا بين القول بالاختيار والقدرة وبين القول بالجبر المطلق، فانه لامفر من اعتبار الموقف الجهمي هو الآخر يتمتع بنفس تلك

---

6 ـ الشهرستاني. نفسه، ص 110

الوسطية! كما نلاحظ من جهة أخرى أن ابن رشد الحفيد قد رام الطعن في ذلك الموقف الاشعري حول معنى الكسب، وحاول من جانبه البحث عن «الموقف الوسط» البديل بين الموقفين المتناقضين، فانتهى به المطاف الى جبرية طبيعية كونية، تجاوزت جبرية الجهم والاشعرية حينما حاول ارجاع الاختيار والارادة ذاتها الى مجرد أسباب ومحددات طبيعية ونفسية مقدرة تقديرا الاهيا أزليا.[7]

تلك مواقف أساسية في فكر جهم بن صفوان دائرة بين مشكلة التأويل العقلي ومسألة الصفات ومشكلة الفعل الانساني، وهي كما لاحظنا اشكاليات فرضت نفسها على أكبر الفرق الكلامية في الاسلام بل انها ظلت تمثل الاشكاليات الرئيسية في علم الكلام حتى فرضت نفسها على ابن رشد الفيلسوف، فخصص لها حيزا مهما في كتابيه «مناهج الادلة» و«فصل المقال».. واذا كانت تلك الاشكاليات بهذه الدرجة من الأهمية فإن مما له دلالته أن يكون **للبعد اللغوي** حظه الأوفر في ابراز تلك الاشكاليات لدى جهم بن صفوان، بجانب البعد السياسي الذي لسنا بصدد الحديث عنه في هذا المقال. غير أن مايستغرب له كون جميع الذين قوموا فكر جهم بن صفوان، معتزلة كانوا أم أشاعرة أم معاصرين، ورموه بما شاؤوا من أوصاف القدح، لم يفطنوا الى مدى حضور ذلك البعد اللغوي في تحديد مواقفه الفكرية ولم يقدروا مقاصده الأساسية الدائرة بين الدفاع عن التوحيد الاسلامي ونفي الحشو والتجسيم وانقاذ النص الاسلامي منهما ومن السقوط ضحية تفسير سطحي للغة الطبيعية..

2. غير أن العامل اللغوي يثبت حضوره مرة أخرى فيما أثير من مشاكل بين الاتجاهين الكلاميين الكبيرين، الاعتزال والأشعرية :

أ ـــ واذا كان تاريخ المعتزلة قد ارتبط بالقول بـ«المنزلة بين المنزلتين» وهي الاصل الرابع من أصولهم الخمسة، فإن هذا الاصل بجانب أبعاده السياسية الواضحة، نجده محملا بأبعاد لغوية واضحة هي الأخرى، خاصة وأنه أصل عرف كذلك تحت مصطلح «الأسماء والاحكام» مما يجعل البعد اللغوي حاضرا بقوة في القول بالمنزلة بين المنزلتين ومن المستغرب حقا أن يتهم مؤلفو كتب «الملل والنحل» المعتزلة بالابتداع والخروج عن «رأي الأمة» في مرتكب الكبيرة، في حين أن البعد اللغوي لهذا الأصل يبين بوضوح أن المعتزلة قصدوا من ورائه انقاذ رأي الأمة وتحقيق نوع من الاجماع حول المشكل، اعتمادا على **تحليل مفاهيمي** للايمان والكفر والفسق ناهجين في ذلك موقفا أقرب أن يكون «توقيفيا» في استناده على ما **نطقت** به **لغة** الشرع وما **أجمع** حول ممثلوا الأمة :

7. ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، طبع مع كتابه فصل المقال، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط 1 1978، ص ١٢٢ - ١٢٤.

واذا كان مفهوم الايمان يتضمن، في صورته الكاملة، اقتران العمل به، اذ الايمان «ماوقر في القلب وصدقه العمل»، مثلما أن مفهوم الكفر ينتفي فيه مضمون الايمان ونتيجته، فإن واصل ابن عطاء لم يبن موقفه حول مرتكب الكبيرة إلا بعد استقراء كامل للغة القرآن وللغة الأمة أيضا. واذا كانت الأمة بمواقفها السياسية ــ الكلامية، وهي تواجه السلطة الأموية المرفوضة من قبلهم جميعا، قد توزعت مواقفها في تسمية مرتكب الكبيرة والحكم عليه : حيث اعتبر صاحب الكبيرة عند الخوارج كافرا فاسقا، وعند المرجئة الأوائل مؤمنا فاسقا، وعده الشيعة كافر نعمة فاسق، في حين أن الحسن البصري اعتبره منافقا فاسقا، وبهذا الاستقراء للغة الأمة تبين لواصل بن عطاء كيف هناك اجماعا حول نعت مرتكب الكبير بالفسق، في حين ظل الاختلاف دائرا حول الكفر والايمان والنفاق كنعت اضافي لمفهوم الفسق.

ثم برجوعه الى النص القرآني واستقرائه للغته فقد لاحظ واصل أن القرآن يقرن دوما الايمان بالعمل، وأنه اذا كان يفصل فصلا قاطعا بين درجة الايمان ودرجة الكفر، فإنه في موضع تسميته وحكمه على ذلك الذي ينتمي فعلا، بايمانه، لأمة الاسلام ورغم ذلك يسر بين أفرادها بالفساد ــ من قبيل رمي المحصنات المؤمنات الغافلات ــ لا ينعته بالكفر ولا بالايمان بل يقتصر على نعته وتسميته بالفسق[8]. وبذلك يتبين لواصل، بسبب ذلك الاستقراء للغة القرآن وللغة الامة أن منطوق النص ومضمون الاجماع يلزم بتسمية مرتكب الكبيرة فاسقا دون الايمان أو الكفر، وهما مفهومان لم تتوفر عناصرهما «كاملة» في موقف الفاسق.

لذا لا نملك إلا أن نبدي استغرابنا كيف يتهم واصل ابن عطاء لموقفه هذا بأنه قد «اعتزل» وخرج عن رأى الأمة في مرتكب الكبيرة، وكأنى بالمتهمين قد فسروا موقفه بعكس مقصوده! بل من الممكن أن نتساءل : وهل هناك خلاف في المضمون بين ذلك الموقف المعتزلي وبين البديل الذي اقترحه الأشاعرة وجمهور أهل السنة في تسمية مرتكب الكبيرة؟ ونود أن نقف عند هذا البديل المقترح لنلاحظ أن الخلاف بين الفريقين لايعدو أن يكون خلافا لفظيا بحتا لا يتميز من خلاله موقف الأشاعرة عن موقف المعتزلة!

ذلك أن الموقف الأشعري اذ يرفض بشدة التفسير المعتزلي لمفهوم المنزلة بين المنزلتين وتسمية مرتكب الكبيرة فاسقا. يرى، بعكس ذلك، أن البديل الذي

---

8 - وقد احتج واصل ابن عطاء على ذلك بالآية : «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة.. وأولئك هم الفاسقون» قرآن، النور، آية 4 وفي نصوص بعض الأحاديث نفي للايمان عن مرتكب الكبيرة حين يرتكبها..

اجمعت عليه الامة يقضي بأن مرتكب الكبيرة «مؤمن ــ عاص»، وهو لأجل ذلك ليس في منزلة بين المنزلتين. غير أننا نلاحظ ان مفهوم «المؤمن العاصي»، لايعدو أن يكون، سواء من حيث التسمية أو من حيث المضمون، هو بعينه مفهوم «الفاسق» عند المعتزلة! وأنه أيضا، كما هو واضح، مفهوم تركيبي مشدود الى طرفين اثنين، الايمان والكفر مثلما عند المعتزلة أيضا : وتوضيح ذلك أن المؤمن العاصي ليس خارجا عن الملة بحكم معتقده وعدم كفره بما اجمعت عليه الأمة بخصوص منطوق الايمان ومضمونه، فهو بهذا المعتقد شابه المؤمن الكامل الملتزم بالعمل. غير أنه ليس مؤمنا كامل الايمان بحكم عصيانه، ومن لم فهو بعصيانه وتطيله للعمل واقدامه على المنكر شابه الكافر الذي لايلتزم في اعماله بالشرع ولا يقف عند حدوده. وواضح أنه لامعنى للتحذير من **العصيان** إلا لكونه يقرب الى درجة الكفر ويبعد صاحبه عن درجة الايمان، وبهذا يتبين لنا أن «المؤمن ــ العاصي» **فاسق** بحكم عصيانه كما فضل المعتزلة تسميته، كما أنه بحكم نعته كمؤمن ــ عاص في **منزلة بين المنزلتين**، هما منزلة الايمان الكامل ومنزلة الكفر الخالص! واذا كان أهل السنة قد رفضوا تسمية العاصي كافرا، فكذلك فعل المعتزلة. كما أنهم اذا كانوا قد فضلوا تسميته مؤمنا ــ عاصيا، فلا معنى لهذا التركيب سوى نعت مباشر واحد هوالذي يؤديه مفهوم «الفسق». الشيء الذي يطرح سؤالا كبيرا حول التهم التي الصقت بالمعتزلة من طرف اهل السنة لمجرد قولهم بالمنزلة بين المنزلتين وخروجهم بذلك على رأي الامة والجماعة!؟

ب ــ واذا ولينا وجهنا شطر الأصول الاشعرية الخاصة فإنا واجدون فيها، هي الأخرى، مدى تأثير المصطلح اللغوي سواء في صياغة الأصل الكلامي أو في تحديد الموقف من المناظر أو المجادل الذي يتمتع بدوام الحضور في النسق الفكري لكل علماء الكلام. بل لايفهم الطابع التوفيقي الذي أراد الاشاعرة التميز به إلا إذا وضعنا في الحسبان لجوءهم في كثير من الأحيان الى اصطناع التحليل اللغوي للمفاهيم الكلامية قصد البحث عن مواطن للتوفيق واختيار «الحل الوسط»، كما أن هذا الاسلوب الفكري الملاحظ في النسق المذهبي للاشاعرة يجعلنا نلاحظ أن الخلاف بينهم وبين المعتزلة لايعدو أن يكون أحيانا مجرد خلاف لفظي رغم ماقد يبدو من تصميم على تعميق الخلاف من طرف الاشاعرة :

1 ـ واذا كانت «مشكلة الكلام» ودورانه بين القدم والحدوث تحتل بالنسبة للأشعرية نفس الأهمية التي تحتلها مشكلة مرتكب الكبيرة عند المعتزلة، اذ أن نشأة الأشعرية مرتبطة تاريخيا كما نعلم بقيام أبي الحسن الاشعري مدافعا عن موقف أحمد بن حنبل من مسألة الكلام الالاهي، ضد الموقف المعروف

للمعتزلة حول «خلق القرآن»..وعليه فلقد كان من المفروض ان يأتي الطرح الاشعري لمشكلة الكلام مسايرا للموقف الحنبلي ومبتعدا عن الموقف المعتزلي. غير أن المعالجة الاشعرية لمشكلة الكلام بددت كل الفوارق بينها وبين الطرح المعتزلي للمشكل، الى درجة يمكن القول معها أن الأشعري يقول بخلق القرآن حسب التفسير المعتزلي للمسألة! ونحن نعلم أن المعالجة الأشعرية تنطلق من رؤية لغوية بالأساس حينما نراها تسارع الى تحليل **مفهوم الكلام** لغة، فتميز فيه بين مضمونه العلمي ومنطوقه اللفظي، واذا كان الحفاظ على التوحيد والكمال الالاهي يقتضي أن يكون الله محيطا منذ القدم بالمضمون والمعلوم من المحدثات التي يتضمنها القرآن، فإن الهدف نفسه وهو التوحيد، يقتضي أن يكون الملفوظ والمنطوق مخلوقا محدثا لأنه، ككلام وخطاب، موجه في الحقيقة الى محدثين مخلوقين في الزمن وبذلك يكون القرآن قديم المعنى محدث اللفظ..

والمتأمل في هذه المعالجة الأشعرية لمشكلة الكلام يدرك أنها لاتخرج عن كونها صياغة جديدة لنفس الأطروحة المعتزلية، من حيث أن المعتزلة، وهم المدافعون الاوائل عن التوحيد، لايشكون أبدا في قدم العلم الالاهي، وليست المعاني المتضمنة في القرآن إلا صورة من ذلك العلم. والكل يدرك أن الذي كان موضع جدال بين المعتزلة وخصومهم لم يكن هو **مضمون** الخطاب القرآني[9] بقدر ماكان موضع أخذ ورد لفظه وعبارته وتموقعه في الزمان والمكان، كما أن غرضهم الأساس من اثبات خلق القرآن كان لمواجهة تيار من الحشو ذى الرؤية التجسيمية والتشبيهية يزعم قدم القرآن بعلمه ولفظه، وبرسمه النحوي وبسفره المجموع بين دفتي الكتاب! ولم يكن بامكان أبي الحسن الأشعري، وهو وارث المنهج التأويلي المعتزلي ــ الجهمي، ليساير ذلك الاتجاه الحشوي، فقال برأيه المشار إليه آنفا معتقدا أنه يوفق بين طرفين متقابلين. في حين أنه حين انطلاقه لمعالجة المسألة على المستوى اللغوي لم يخرج في ذلك عن مضمون وجوهر الاطروحة المعتزلية، وهو كون **اللفظ** القرآني بحيثياته محدثا وليس قديما..[10]

---

9 ـ ولعل مايدل على ذلك قول المعتزلة بـ «شيئية المعدوم» «الاشياء كلها كانت قبل وجودها، وهي في حالة العدم، معلومة عند الله، ولكنها وهي كذلك ليست هي الذات الالاهية، فهي كمعلومات كانت «شيئا» بالمفهوم الجهمي، ذات ماهية مغايرة للذات الالاهية.

10 ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 123

2- ونود ألا نغادر هذه المشاكل الكلامية التي نقوم بمجرد تلمس لأبعادها اللغوية دون الاشارة أخيرا الى تلك المشكلة الأخرى التي أصر الاشاعرة وجمهور أهل السنة على تصنيف الموقف المعتزلي منها في خانة الابتداع ومخالفة النصوص والخروج عن الاجماع، ألا وهي مشكلة الرؤية المندرجة تحت أصل التوحيد. ونريد أن نسبق توضيحنا للمشكلة لنقول مدعين أنها هي الأخرى لاتخرج عن كونها **خلافا لغويا محضا**، وأن تحليل المعالجتين، المعتزلية والأشعرية، يجعل الخلاف بينهما مجرد خلاف لفظي ناشيء عن جهل الاشاعرة بمصطلحات المعتزلة!

ان نفي الرؤية عند المعتزلة، كما هو الشأن عن الجهمية قبل ذلك، قائم على أساس التوحيد والتنزيه ونفي التشبيه والجسمية عن الذات الالاهية من سائر الوجوه. واذا كان مفهوم الرؤية في اللغة الطبيعية والاستعمال المتداول يقصد به غالبا الرؤية **بالعين المجردة**، فإن المنطق والتجربة يؤكدان أن مثل هذه الرؤية لاتتم الا بتوفر **شروط مادية** في الرائي وفي الموضوع المرئي ذاته. ومن ثم كان نفي الجسمية ولواحقها المادية عن الذات الالاهية يستتبع منطقيا نفي الرؤية حسب مفهومها المتداول والمعروف في اللغة الطبيعية لذا رأى المعتزلة ضرورة تأويل النصوص التي يوحي ظاهرها بامكانية الرؤية للذات الالاهية، معتبرين مفهوم الرؤية أخذ في تلك النصوص بمعناه المجازي وهو حدوث الوعي والادراك والمعرفة..

لم يأتي «البديل» الأشعري للمشكلة منطلقا من الرغبة المعلنة في مواجهة الموقف المعتزلي ومعارضة تأويله للنصوص. لكن هل حقا يختلف الطرح الأشعري عن ذلك الذي عبر عنه المعتزلة؟

اعترافا من الأشاعرة بضرورية نفي الجسمية وكل لواحقها المحسوسة عن الذات الالاهية، نراهم يسارعون الى دفع اعتراض المعتزلة بكون الرؤية، كمفهوم، عملية تقتضي الجسمية. بل الرؤية **كمفهوم لغوي** وكفعل انساني انما يقصد فقط الى **اثبات الوجود** ولا يحيل بالضرورة الى المحسوس المجسم، الشيء الذي يعني أن الرؤية كفعل لها ارتباطا مباشر بالوجود، فكل ماهو موجود تصح رؤيته، والله واجب الوجود فرؤيته ممكنة لأجل ذلك، واذا كان المعتزلة قد شرطوا الرؤية بالجسمية وتوابعها، من الجهة ووقوع الضوء والمقابلة وما الى ذلك

من شروط الرؤية المادية، فإن الأشاعرة يلجؤون، لنفي هذه الجسمية الى الفصل الذي مارسوه أحيانا بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فقوانين وأحوال عالم الغيب ليست بالضرورة «قوانين» ومواضعات عالمنا المحسوس، بل ان «عادات» العالم المحسوس ليست في ذاتها حتمية ولا ضرورية كما برر الاشاعرة ذلك من خلال مفهومهم عن السببية والعادة.. وعليه فلا «علاقة ضرورية» بين مفهوم الرؤية ومفهوم الجسمية **وليس من شروط الرؤية في عالم الغيب اقتضاء الجسمية أبدا.** ومن ثم كانت الرؤية بالعين للذات الالاهية **الموجودة** ممكنة لكونها موجودة فحسب.

هذا باختزال شديد تبرير الاشاعرة لمسألة الرؤية[11] **فهل هي** تتناقض والموقف المعتزلي سابق الذكر؟ لا أظن ذلك واقعا! وبيان ذلك أن المعتزلة حينما **نفوا الرؤية الحسية** المعهودة في المشاهد والتجربة المحسوسة اضطروا ان يثبتوا عن طريق تأويل النصوص رؤية «قلبية»[12] لاتقتضي التجسيم ولا التشبيه. والأشاعرة، من جهتهم، أثبتوا الرؤية بالعين، الا أنهم أيضا **أولوا مفهوم الرؤية** بالعين بكونه لايقتضي في عالم الغيب ما يقتضيه في الشاهد من التجسيم والتشبيه. بل العالم الطبيعي ذاته مجرد عادات ومواضعات قابلة للرفع.. لهذا فإثبات الرؤية والقول بإمكانها لا يتضمن تجسيما بأية حال.

وعليه فالملاحظ بعد ذلك أن المعتزلة قد **نفوا الرؤية الحسية** في حين ان الأشاعرة، بعكس ذلك قد اثبتوا الرؤية بالعين الا أنهم أكدوا على كونها **ليست كالرؤية الحسية!** وكأن الموقفين يختلفان لأجل اثبات **نتيجة واحدة** : تأويل «لمفهوم الرؤية بحيث لاينتج عنه تجسيما، فتكون الرؤية اما ادراكا قلبيا (مزيد علم) لايقتضى التجسيم، أو ادراكا بالعين لايقتضي هو الآخر تجسيما، اعتبارا لنسبية العوائد الطبيعية في العالم المحسوس وعدم اضطرادها على عالم الغيب. واذا سمح المفكر الاشعري لنفسه أن ينعث المعتزلة بكونهم نفاة الرؤية، فإن موقفه ذاته لا يشذ عن ذلك النعت! مادام يصرح ويعترف بامكانية الرؤية ثم يضيف

11 - انظر عرض ونقد ابن رشد لموقف الاشاعرة هنا في : **الكشف عن مناهج الادلة** ص 91-95، ومن الغريب أن ينتقد ابن رشد الاشاعرة لكونهم أثبتوا الرؤية، وهنا عنده يقتضي التجسيم، ثم نراه يدافع كما فعل الحشوية والحنابلة، عن إثبات الجهة والعلو بالنسبة للذات الالاهية، زاعما أن إثبات الجهة لايقتضي اثبات المكان أو الجسمية! انظر ص 83-86.

12 - أو مزيد علم بتعبير ابن رشد : **مناهج الادلة**، ص 95

محددا ومبينا أنها ليست كالرؤية الحسية ولا تقتضي ماتقتضيه الرؤية في عالم الحس والشهادة، وهذا هو بذاته مضمون الموقف المعتزلي من «نفي الرؤية» وبذلك يتبين لنا كيف أن الاختلاف بين الفريقين في موضوع الرؤية خلاف غير حقيقي، ولعل كل واحد منهما كان يأخذ مفهوم الرؤية بمعنى مخالف للآخر! مما يعني غياب اتفاق حول المصطلح اللغوي الذي يقع بصدده النقاش!

ونكتفي أخيرا بالاشارة الى أن الموقف الاشعري من مسألة السببية لايخلو هو الآخر من معالجة لغوية، خصوصا في ضوء منهجيتهم الرئيسية المتمثلة في التمييز بين مفهومي الوجوب والامكان وهو التمييز الذي سيثير عليهم انتقاداته كل من ابن رشد وابن تيمية الذين لم يدركا الدور الذي يلعبه مفهوم «الامكان» في النسق الاشعري، فأصبحت الاشعرية لديهما مجرد سفسطة وتلاعب بالالفاظ والمصطلحات وقدح في العقل وتكسير لمنطق اللغة الطبيعية..! ولو تغلبت لديهما النظرة اللغوية للقضايا التي أثارها الاشاعرة خصوصا حول مفهوم السببية ومعنى امكانية خرق العادة لأدركا أن الاشاعرة لا يرون اطلاق القول بخرق العوائد، وان معالجتهم لمفهوم السببية وانتهاءهم الى القول بـ «استقرار العوائد» لايفهم إلا في ضوء تحديدهم لمصطلحين لغويين ومفهومين أساسيين، هما مفهوما الوجوب والامكان..[13]

• • •

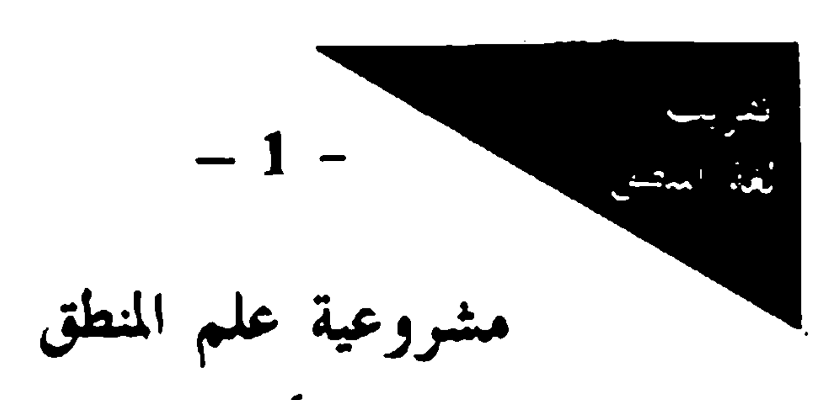
تلك عينات ونماذج من النظريات والمواقف الكلامية الاساسية حاولنا أن نثبت رجوع جانب منها الى مشاكل ذات طبيعة لغوية، واذا كان البعد اللغوي ليس بالبعد الوحيد الذي يفسر تلك المواقف الكلامية، وقد لايكون هو البعد الفعال في نشأتها أو في تطورها، فإنه مع ذلك يشكل عنصرا مهما يساعد، بجانب البعد السياسي والاجتماعي على تفسير مواقف مهمة في علم الكلام، دون أن يحظى مع ذلك بالاهتمام من قبل الدارسين. وفي ظننا ان مشكلة السلطة المتوجة للبعد السياسي في علم الكلام ليست ببعيدة عن مشكلة اللغة والمصطلح

---

13 - للمزيد من تفصيل المشكل المشار اليه في الفقرة الاخيرة انظر بحثنا حول مشكلة السببية عند الاشاعرة وعلاقتها بمفهومي الامكان والوجوب : «في وحدة مفهوم العادة بين الغزالي وابن خلدون» مجلة كلية الآداب بالرباط عدد 9-1982 ص 93-109، وقارن أيضا موقف ابن تيمية من الفكر الاشعري عامة في بحثنا : «مواقف رشدية لتقي الدين ابن تيمية» ضمن «دراسات مغربية» نشر جمعية البحث في الآداب والعلوم الانسانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 1987

اللغوي، مع العلم ان أية سلطة، سياسية كانت أو علمية، انما تظهر نفسها دوما في قالب لغوي، وهو القالب الذي بقدر مايظهر كحامل ومجسد لأوامر رجل سلطة مابقدر مايؤثر هو الآخر في مفهوم تلك السلطة ويؤطر نوع الوعي بها..

واذا كان من المعلوم أن علماء الاسلام كانوا على وعي تام باشكالية اللغة والمصطلح، وعلاقتهما الجدلية بطبيعة بعض العلوم الاساسية في الاسلام الشيء الذي يفسره لديهم مثلا مركزية «علم التفسير» واهتمامهم الشديد بباب «الدلالات والحدود» في علم الأصول واعتبارهم امتلاك علم اللغة شرطا ومفتاحا للعلمين السابقين.. إلا أن الملاحظ أنهم بخصوص علم الكلام لم يؤكدوا على أهمية البعد اللغوي ولم يحاولوا جرد مصطلحاته ولا مقارنة مفاهيم «مجتهديه» حول تلك المصطلحات وضبط دلالاتها. ولم يأت تلمسنا نحن اليوم لبعض صور اشكالية المصطلح اللغوي في علم الكلام الا للتأكيد على شمولية هذه الاشكالية وانطباقها على الخلاف الكلامي، أيضا وفي ذلك دعوة لاعادة النظر في لغة المتكلم وتفكيكها الى عناصر تسمح بابراز حضور مشكل المصطلح اللغوي كعامل مساعد على التحليل والفهم، وفي ذلك كما قلنا في البداية اغناء وتوسيع لأبعاد هذا العلم الاسلامي الذي ارتبط منذ نشأته، كما نعلم، بموضوع «الكلام» وبماهية الخطاب اللغوي!



- 1 -

مشروعية علم المنطق

- أ -

د. طه عبد الرحمن
كلية الآداب والعلوم الانسانية
الرباط

لابد لكل من جرد فكره للنظر في حال الدراسات المنطقية في ظل الحضارة الإسلامية العربية أن تستوقفه حقيقتان تاريخيتان :

أولاهما : أن الذين اشتغلوا بعلم المنطق في هذه الحضارة لم يكونوا قلة محصورة، بل تكاثر عددهم على مر القرون وانتشروا في آفاق البلاد الإسلامية (فارس والعراق والأندلس والمغرب...)، ولا كان إنتاجهم على نمط واحد، بل تعددت ألوانه وتنوعت احجامه متراوحة بين طرف التآليف المبتكرة وطرف الحواشي المسهبة، وبين الطرفين عدد غير قليل من المترجمات والملخصات والمختصرات والشروح والمتون المنظومة، ولا كانوا منتسبين إلى عقيدة واحدة، فقد كان منهم المسيحي واليهودي والصابئي كما كان منهم المسلم، ولا محصلين لصنف واحد من العلوم، فقد كان منهم الفقيه والأصولي والمتكلم والصوفي كما كان منهم الفيلسوف والطبيب والمنجم والمشتغل بالطبيعة والكيمياء، ولا كانوا من المغمورين أو المتعالمين بل كانوا من مشاهر الرجال وأفذاذ العلماء.

ثانيتهما : أن المنطق لقي معارضة في هذه الحضارة المتميزة، كما أن المشتغلين به تعرضوا للمضايقة واتخذت هذه المعارضة والمضايقة أشكالا متفاوتة في الحدة ومتباينة في الأسلوب، فقد اعتبر المنطق فضولا من القول أو خروجا عن السليقة أو مرتعاً للشناعات أو مظنة للشبهات بل رجما بالغيب وخوضا في لجج الباطل؛ ووقع تكريهه بل تحريمه ومصادرته. كما ابتلى أصحابه بالتجريح أو الاتهام أو التشهير أو الايقاع بل بالمتابعة والمعاقبة. ولا زالت آثار هذا التصدي للمنطق وللمناطقة إلى هذا الزمن.

وليس قصدنا في هذا الموضع أن نبادر إلى التحامل على هؤلاء والسخط على أولئك كما تحاملوا هم وسخطوا على المنطق وعلى رجاله، وذلك بأن ننسبهم إلى الجمود الفكري ونحمّلهم مسؤولية التقهقر الحضاري أو بأن ندعو إلى إسقاط جزء من التراث الاسلامي العربي، بدعوى أنه غير نافع بل ضار باستئناف سيرنا نحو استعادة القدرة على الإنتاج والإبداع التي كانت لنا من قبل؛ إنما نأخذ بهذ التراث كلا متكاملا لا جزءاً مبتسراً، ووحدة متماسكة لا كثرة متداعية.

وإنما همنا هنا أن ننظر في أسباب تواجد هاتين الحقيقتين التاريخيتين المتعارضتين : من جهة تكاثر الإنتاج المنطقي الذي قد يشهد بازدهار العطاء الثقافي والعلمي في الحضارة الإسلامية العربية، ومن جهة ثانية، التصدي لهذا الانتاج الذي قد يؤول بالدعوة إلى التحجر الفكري؛ وذلك بأن نتأمل في الأدلة التي استند إليها المنكرون للمنطق والمتحاملون على أهله، وبأن نبين وجوهها المختلفة حتى نولي مسألة مشروعية المنطق حقها من البحث.

أولا : معايير المشروعية ومناهضة المنطق

1. قواعد المجال التداولي ومبدأ التفضيل

من البين أن العمدة في كل سؤال عن المشروعية في أي شيء هو العلم بالمعايير ــ مبادىء وقواعد ــ التي بمقتضاها يقع التمييز بين ماهو مشروع وغير مشروع في هذا الشيء، وعلم المنطق لا يخرج عن هذا الشرط المبدئي. وعلى هذا، يلزم كل من يشتغل بالنظر في مشروعية المنطق أن يعين المعايير التي من شأنها أن تسدده نحو طريق الجواب عن السؤال : هل يقوم وصف المشروعية بالمنطق أم لا يقوم به ؟

إذا كان بادىء العقل يقضي بأن تؤخذ معايير البت بصدد مشروعية علم ما من مجال الممارسة الذي يحتوي هذا العلم، فإن معايير البت في مشروعية المنطق تقضي بأن نستخرجها مما نسميه «المجال التداولي الإسلامي العربي العام»، والمقصود به عموما هو «جملة من المبادىء والقواعد العامة التي تقوم بها الممارسة الاسلامية العربية وتتميز عن سواها من الممارسات غير الاسلامية وغير العربية». ونحن نورد هنا من هذه المعايير ما استفدناه من الاستقراء العام الناظم لأشتات

قواعد هذه الممارسة، محصلين بذلك على مجموعة من الكليات المطردة الثابتة العامة والحاكمة غير المحكوم عليها. ونقسم هذه القواعد إلى أقسام ثلاثة : عقدية ولغوية وعقلية.

أما القسم العقدي، فيتكون من القاعدتين التاليتين :

— **قاعدة التوحيد التنزيهي** : سلم بأن الله واحد مستحق للعبادة والتعظيم بوجه لا يشاركه فيه غيره.

— **قاعدة التخليق** : سلم بأن كل ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئة الله وايجاده وجوده.

وأما القسم اللغوي، فيتشكل من القاعدتين الآتيتين :

— **قاعدة التبيين** : لا تأت من القول إلا ماكان على أساليب العرب في التعبير وعلى مذاهبهم في التبليغ.

— **قاعدة الإيجاز** : ليكن الاختصار في العبارة طريقك في أداء المعاني الطبيعية والمتداولة.

وأما القسم العقلي، فيتكون من القاعدتين التاليتين :

— **قاعدة العمل** : لا تتكلم في أمور الدين إلا فيما كان تحته عمل ووراءه منفعة .

— **قاعدة الاتباع** : ليكن إدراكك لأمور الغيب ليس بمجرد العقل، وإنما بالاستناد إلى أصول الشرع.

ولئن بدت هذه القواعد متعددة ومتفرقة، فإنها لا تلبث أن تتخذ مظهر الائتلاف والاتحاد إن رجعنا بها إلى الأصل الأعم الذي تتفرع عنه جميعها والذي نسميه : «**مبدأ التفضيل**» الذي نصوغه كما يلي :

«اعلم أنه ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت من استقامة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيته أمة العرب تفضيلا من الله»[1].

بعد أن استخرجنا قواعد المجال التداولي الإسلامي العربي العام والمبدأ الأعم الذي تستنتج منه، نستقصي الآن الكلام في الاعتراضات التي وجهت للمنطق مع تمحيص مدى استقامتها وترتبها على هذه الأصول التداولية الإسلامية العربية.

---

1) من المعلوم أن الاعتقاد كان سائدا في الممارسة الإسلامية العربية أن العرب رزقوا أبين لسان وأفضل دين وأرجح عقل، انظر، جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ص 23.

2 ـ الاعتراضات على المنطق وأسبابها

اعلم أن أسباب الاعتراض على المنطق يمكن، إجمالا، حصرها في ثلاثة أساسية. كل سبب منها يتخذ صورتين متميزتين. وهذه الأسباب منها ما هو **عقدي** وما هو **لغوي** وما هو **علمي**.

1.2 السبب الاعتراضي العقدي

لقد اتخذ السبب العقدي للاعتراض على المنطق الصورتين التاليتين : صورة **الخوض في المتافيزيقا** وصورة **الخوض في علم الكلام**.

أما الخوض في الميتافيزيقا، فلقد نسب إلى المنطق أنه يفضي إلى طريق ميتافيزيقي يخرج عن أصول العقيدة الإسلامية كالاعتقاد في العقول العشرة والقول بقدم العالم وبخروج الجزئيات عن مدرك المعرفة الالهية وبإنكار المعاد وبعث الأجساد.

وأما الخوض في علم الكلام، فقد نسب إلى المنطق أنه يجر إلى الخوض في أمور العقيدة بطريق لم يرد الأمر فيها لا في الكتاب ولا في السنة ولا في ممارسة السلف، وأنه يفضي إلى النظر في المتشابهات المنهي عنه. وهذا الطريق بالذات هو الذي عرف باسم «علم الكلام» الذي حصل الإفتاء بتحريمه. فكان أن أخرج خصوم المنطق على هذا الأصل في التحريم، تحريم المنطق الذي استعمل وسيلة لعلم الكلام، وصيغة هذا التحريم في فتوى ابن الصلاح : «ليس الاشتغال بتعلم [المنطق] وتعليمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين»[2].

وإذا سلمنا بهذه الأسباب التي يذكرها الخصوم ليعللوا بها موقفهم المناهض للمنطق، تبين أنها تخل بالقاعدتين العقديتين من قواعد المجال التداولي الإسلامي العربي العام.

فالقول ببعض الدعاوي الفلسفية المتعلقة بوجود العالم أدى إلى خرق «قاعدة التخليق» التي تقضي لا بالخلق من العدم وحده (الايجاد) بل أيضا بالخلق المستمر والمتجدد (الجود) ولا بالخلق في النشأة الأولى وحده، بل أيضا بالخلق يوم البعث

---

2) السيوطي، نفس المصدر، ص ٦٥.

كما أن الكلام في الذات والصفات أفضى إلى الإخلال بـ «مبدإ التوحيد التنزيهي» الذي يقضي بالانشغال بأوصاف العبودية وبترك الخوض في أوصاف الربوبية التي لا يدركها العقل ولا تولي بها العبارة.

2.2. السبب الاعتراض اللغوي

لقد اتخذ السبب اللغوي للاعتراض على المنطق الصورتين التاليتين : صورة **الخروج عن عادات العرب في التعبير** وصورة **تطويل العبارة**.

أما الخروج عن عادات العرب في التعبير، فقد ثبت أن المناطقة يميلون في صوغ عباراتهم بطرق أرادوا أن تكون مستوفية لشروط الصياغة المنطقية كما هي محررة في الكتب المنقولة إليهم، فجاءت هذه العبارات في اصطلاحها وتركيبها مخالفة لمقتضيات التبليغ العربي السليم، فكان لابد أن تُقابَل بالمعارضة ويُنسَب أصحابها إلى الجهل بلسان العرب.

وأما تطويل العبارة، فقد أدى إدخال آليات المنطق في كلام العرب وأدلته إلى تكثير عباراته وتكلف بعض أجزائها. وحتى نتبين حقيقة هذا التطويل العباري ومنافاته لقواعد البيان العربي، نضرب على ذلك مثالا من حديث صحيح للرسول عليه الصلاة والسلام اشتهر بين الناس بكونه أتى على طريقة المناطقة[3]، ونقف عند روايتين اثنتين له : أولاهما : كل مسكر خمر وكل خمر حرام، وثانيتهما : كل مسكر خمر وكل مسكر حرام.

ليس يخفى على ذي السليقة أن كل رواية من هاتين الروايتين تشكل استدلالا تاما مستوفيا لشروط البيان العربي بحيث لا يحتاج الى زيادة في العبارة. لكن هذا الاستدلال لا يبلغ تمامه في المنطق إلا إذا أضفنا قضية ثالثة مترتبة عن القضيتين اللتين تتكون منهما كل رواية، وهي في الرواية الأولى : «كل مسكر حرام» وفي الرواية الثانية : «كل خمر حرام»، فنحصل بذلك على الاستدلالين المستقيمين على أصول المناطقة وهما :

— كل مسكر خمر وكل خمر حرام، فإذن كل مسكر حرام.
— كل مسكر خمر وكل مسكر حرام، فإذن كل خمر حرام.

---

٣) ورد الحديث المذكور في صحيح مسلم.

لو تأملنا في هذين الاستدلالين المزيدين، لتبين لنا أن الاستدلال الأول ينطوي على تطويل في الكلام، حيث إن العبارة : «كل مسكر حرام» يستفيدها المخاطب بداهة من الرواية الأولى من غير حاجة إلى مزيد بيان، ولا تقبل زيادتها عند الناطق العربي إلا لاعتبار مقامي خارج عن الممارسة العادية للخطاب، كأن يقصد المتكلم بها الرد على من حكم فيها بخلاف رأيه ليرده إلى الصواب. كما يتبين لنا أن الاستدلال الثاني ينطوي على حشو، حيث إن العبارة : «كل خمر حرام» لا طائل تحتها لأنها معلومة للمخاطب بمقتضى إخبار المشرع الصريح بها، ولا معنى لإنشاء استدلال في التداول تكون غايته استنتاج ما سبق العلم به أو ما لا يحتاج إلى العلم به.

ولو عمدنا إلى تركيب هذا الاستدلال بطريق آخر حتى نزيل عنه الحشو، كأن نجعل القضية المعلومة للمخاطب وهي : «كل خمر حرام» مقدمة (مقدمة كبرى) لهذا الاستدلال بدل أن تكون نتيجة فيه، لخرجنا من الحشو لنقع في التطويل، لأن الاستدلال الحاصل هو نفسه الاستدلال الأول الذي وصفناه بأنه يطول التعبير وهو :

— كل مسكر خمر وكل خمر حرام، فإذن كل مسكر حرام.

ولما كانت النتيجة : «كل مسكر حرام» تفيد معنى جاء متفرقا في المقدمتين المبنيتين على مقتضى قواعد اللسان العربي تركيبا وبيانا، أدركنا ألا ترد في النصوص العربية مجتمعة مع هاتين المقدمتين لما يلزم عن ذلك من التطويل غير المفيد، وإنما منفصلة بوصفها تغني عن ذكر المقدمتين المعلومتين للمخاطب، وهذا بالذات ما نجده في حديث آخر عن رسول الله عليه السلام، إذ قال : «كل مسكر حرام» في الإجابة عن سؤال بصدد شراب يصنع من الذرة وشراب يصنع من العسل[4]؛ فقد اكتفى عليه السلام بالتصريح بحكم جاء في مقدمتين كان المخاطب يعلمهما من نصين سابقين وهما : «كل خمر حرام» و«كل مسكر خمر».

وإذا سلمنا بأسباب التطويل والحشو التي يحتج بها الخصوم للتدليل على صواب موقفهم من المنطق، ألفيناها هي الأخرى تخل بقاعدتين من قواعد المجال التداولي الإسلامي العربي العام، وهما : القاعدتان اللغويتان.

---

4) ورد هذا الحديث في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري.

فقاعدة التبيين تقضي بأن يكون التركيب سليما من كل سوء والبيان خاليا من كل عيب، بينما تبدو تراكيب المناطقة مضطربة وأساليبهم غريبة لتخريجها عنوة على مقتضى قواعدهم وأصولهم.

وقاعدة الإيجاز تقضي بأن نتعاطى من إفادة المخاطب بقدر حاجته، فنطوي في الكلام ما سبق له العلم به. وعلى قدر التعارف والتشارك في المعلومات بين المتكلم والمخاطب، يزيد الكلام أو ينقص، وكلما قوي هذا التعارف والتشارك، ازداد الاختصار في الكلام؛ وإن زاد عن ذلك درجة، مال المتكلم إلى الأخذ بأسلوب الإشارة بدل العبارة؛ وإذا علمنا بأن خاصية الاختصار أو قل «الخفي» هذه أرسخ وصف دلالي تتصف به اللغة الطبيعية، أدركنا أن يكون الخروج عن هذه الخاصية في التعبير ينتج أقوالا في غاية التكلف و «التكثير» غير النافع ويؤدي الى التباعد بين المتخاطبين.ان لم ينته بقطع حبل التواصل بينهما.

3.2 السبب الاعتراضي/العملـي

قد اتخذ السبب العلمي للاعتراض على المنطق الصورتين التاليتين : صورة **إغفال جانب العمل وصورة التكلف في العلم**[5].

أما إغفال جانب العمل، فمما لا ريب فيه أن الحدود والأقيسة والقوانين التي احتواها المنطق البرهاني كانت تتناول مجال العقل النظري وحده من دون مجال العقل العملي ، في حين أننا نعلم أن الجانب العملي كان هو الشاغل الأساسي للفكر الإسلامي، حتى إن العلم الذي لا يقترن بعمل لا يعد علما نافعا ولا مرغوبا فيه إن لم يكن مذموما، فكان العقل العملي بذلك أولى من العقل النظري باشتغال المشتغلين؛ لكن بدل أن يصطنع «المنطقيون» الأدوات المناسبة لخصوصية هذا الجانب، اكتفوا بأن أنزلوا عليه إنزالا تقنيات موضوعة أصلا لمعالجة العقل النظري، فكان لابد أن يخطئوا غرض العقل العملي ويقعوا في الايغال والتجريد والابتعاد عن النفع والتأثير.

وأما التكلف في العلم، فقد أراد «المنطقيون» أن يردوا إلى العقل كل شيء ويحكموه في كل شيء ولو كان مما لاتدرك حقائقه بالعقل كأمور الغيب في

5) ابن تيمية، مجموع فتاوي ابن تيمية، المجلد 9، ص. 42-43.

باب الدين، فكثير منها لاتبلغه عقولنا بل يخالف مدركات هذه العقول، وإنما نكتفي بقبوله تصديقا وتسليما، حتى يظهر لنا سره إن آجلا أو عاجلا اعتقادا منا بأنها من قبيل قدرة الله التي لا يعجزها أي شيء، ومن باب علمه الذي يحيط بكل شيء. لكن «المتمنطقة» رفضوا الاعتراف بالتقصير عن الإدراك، وأبوا إلا أن يجعلوا العقل أصلا يبنون عليه الدين، فكانوا بذلك قد جاوزوا بالعقل حدوده المعلومة، وادعوا عن تصنُّع وتعمُّل علم ما لا يعلمون أو مالا يمكن أن يعلموه بهذا الطريق، فأخطأوا وتركوا سبيل الدين الذي هو الأخذ بما جاء به، سواء عقلناه أم لم نعقله.

وإذا سلمنا بالتغافل عن العمل والتكلف في العلم اللذين جيء بهما لتبرير مناهضة المنطق، وجب التسليم أنهما يخرجان عن القاعدتين العقليتين من قواعد المجال التداولي الإسلامي العربي.

فقاعدة العمل التي تنص على أن الأمور الدينية هي أمور عملية تقوم في إصلاح أحوال الفرد والجماعة وفق مبدإ جلب المنفعة ودفع المضرة لا يفيد معها إلا منطق يرعى الصلة مع السلوك ويراعي التواصل مع نصوص الشريعة المنظمة لهذا السلوك، لكن «المتمنطقة» عدلوا عن هذا الغرض العملي وقاموا بتخريج النصوص على مقتضى قواعد الاستدلال النظري كما رتبت في علمهم، فخالفوا بذلك غرض المشرع وخرجوا عن قوانين الفقه.

كما أن قاعدة التبعية التي يستفاد منها أن الأصل هو الشرع وأن العقل تبع، ترك هؤلاء العمل بها، مدعين أن العقل قادر على الاستقلال بالإدراك والبت في جميع الأمور فانجروا إلى التكلم فيما لا يعلمون وفي ما لاتطيقه عقولهم.

وعلى الجملة، متى علمنا أن «مبدأ التفضيل» الذي يقضي بأفضلية أمة العرب عقيدة ولغة وعقلا على غيرها من الأمم هو الأصل الذي تستنبط منه القواعد الست التي تضبط المجال التداولي الإسلامي العربي العام والتي لم يقم «المنطقيون» بشروطها إما جزءاً أو كلا، لم يخف علينا أن يكون في ترك العمل بهذه القواعد خروجا صريحا عن «مبدإ التفضيل». ولما كان هذا المبدأ أرسخ المبادىء، وكان الأخذ به أدل من غيره على النسبة الإسلامية العربية، فإن من يخرج عنه لا يكون فقط قد تنكر لهذه النسبة، بل إنه يكون قد استبدل بها نسبة أقل شأناً منها، وآثر العمل بالذي هو أدنى على الذي هو خير، بل جعل

الأدنى ميزانا لما هو خير، فوقع في تقديم ما يجب تأخيره وتأخير ما يجب تقديمه، وفي جعل ما كان أصلا في منزلة الفرع، وجعل ما كان فرعا في منزلة الأصل، وما إلى ذلك من أشكال القلب الفاسد.

هذا بيان لما جاء في معارضة المنطق من لدن المحدثين والفقهاء والأصوليين والمتكلمين واللغويين من أمثال الشافعي وأبي سعيد السيرافي والباقلاني والقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه وأبي المعالي وأبي القاسم الانصاري وابن الصلاح وابن تيمية وابن قيم الجوزية والسيوطي وغيرهم كثير. وقد ذكرنا أدلتهم على التفصيل وكشفنا عن أصولها في واقع الممارسة التداولية الإسلامية العربية من خلال تحريرنا لجملة من القواعد التي تقنن هذه الممارسة.

يبقى علينا أن نُقَوِّم أدلة هؤلاء الخصوم المختلفة، فنتساءل عن مدى وحدود هذه المناهضة للمنطق وعن حقيقة تصور الخصوم للمنطق : ألم يكن للمنطق أنصار كما كان له خصوم لا يقلون عن هؤلاء مكانة وتأثيرا ؟ ثم ألم تستند هذه المناهضة إلى تصور خاص للمنطق قد لا يسلم من الاعتراض عليه والقدح فيه ؟

(يتبع)



التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة

ش. برلمان
تعريب ذ. حم النقاري
كلية الآداب والعلوم الانسانية
الرباط

لما كان التمثيل والاستعارة أداتين بهما نعبر ونبلغ ونسعى إلى التأثير، كان طبيعيا، لتحقيق هذا الأمر بنجاعة، العمل دائما على الملاءمة بينهما وبين الغاية المتوخاة. لاينبغي لدراسة بيانية للتمثيل والاستعارة أن تقتصر على معالجتهما في سياق خاص وفي أفق مخصوص، لأن ذلك قد يؤدي إلى جعل ما يعود إلى خصوصية الاستعمال أو السياق ذا طبيعة عامة.

إذا كان السيد كونزيط محقا حين قال : «لضبط الألفاظ متسعة الدلالة، ينبغي ربطها بالمقامات والممارسات التي لن تلائمها تلك الألفاظ إلا إذا كانت محددة بدقة»[1]، فإن الدراسة البيانية لمفاهيم مثل «التمثيل» و«الاستعارة» تقتضي أن نحللها في مجالات متعددة ودون الاكتفاء بالنظر فيما تصير إليه في مجال خاص ولو كان لايقل أهمية عن المجال العلمي. مثلا إذا ما قصرنا التمثيل على الدور الذي يمكن أن يقوم به في الحساب التمثيلي، سنكون كمن حاول اشتقاق دلالة لفظة «واقعي» بالاعتماد فقط على استعمالها في الصيغة : «الأعداد الواقعية»؛ وهذا أمر مضحك من الناحية الفلسفية. قد يكون السيد بلاك على حق حين يقول : «على كل علم أن يبتدىء من استعارة لينتهي إلى جبر»[2]، ولكن لا شاعر يمكنه التسليم بأن الاستعمال الوحيد المقبول للاستعارات هو ذاك الذي

. مقالة نشرت أولا في Revue internationale de Philosophie, 1969, 23ème année, pp. 3-15
وأعيد نشرها في Ch. PERELMAN, champ de l'argumentation, Bruxelles, 1970, pp.171-283

1) F. GONSETH, Anlogie et modèles mathématiques, dans Dialectica, 1963. Vol. XVII pp. 123-124

2) M. BLACK, Models and Metaphors, Cornell University Press. 1962.p 242

يفضي إلى الصوغ الصوري. ان ما يكون ناجعا في مجال لايصلح في مجال أخر. وقبل تناول دور التمثيلات والاستعارات في الفلسفة، وهو الامر الذي يهمني بالدرجة الأولى، أرى مفيدا التمهيد لذلك بمعالجة وجوه استعمالها المتباينة في ميداني العلم والشعر.

بدءاً أود الإشارة إلى أنني، وإن كنت أعارض التعميم غير المقبول لفهم ما للتمثيل خاص بميدان معين، اعتقد أنه لايمكن الاكتفاء بتعميمات تتسم بغموض مردود : فكما أن نظرية ما بصدد الواقع لا تلزم نفسها بتناول كل ما يعد واقعيا في الاستعمال العادي ــ مثلا حينا يعد هذا اللفظ مرادفا لـ «هام» ــ فكذلك نحن ملزمون باستبعاد كل الحالات التي يكون التمثيل فيها مرادفا لشبه ضعيف يربط بين حدين نقارن بينهما. ونريد التأكيد ألا تمثيل بالنسبة لنا إلا إلا إذا كان المثبت هو شبه العلاقتين وليس شبه الحدين فقط. فإذا ما اثبتنا أن **الكاف** ميم (هذا الانسان ثلعب)، فإن هذا الاثبات لا يمثل بالنسبة لنا تمثيلا ولكن استعارة فقط، هذه الاستعارة التي هي تمثيل مقتضب والتي سنعالجها فيما بعد. إن الصورة النموذجية للتمثيل بالنسبة إلينا هي الحكم بأن نسبة **الكاف** إلى الميم كنسبة **اللام** إلى الدال، وقد تكون **الكاف** مغايرة للام والميم للدال قدر الإمكان: بل الواجب أن تكون غير متجانسة لكي لا يعود التمثيل إلى مجرد نسبة.

من الضروري لكي يقوم التمثيل بدور حجاجي أن يكون الزوج الأول (الكاف ــ الميم) أخفى في وجه من الوجوه، من الزوج الثاني (اللام . الدال)، الذي ينبغي أن يبني الأول بفضل التمثيل. سنسمي الزوج الأول الذي يشكل موضوع الخطاب مستعارا له، والزوج الثاني الذي بفضله يتحقق النقل مستعارا منه[3].

ان الأعداد : اثنان، ستة، عشرة، في النسبة الحسابية (الاثنان، بالنسبة إلى الثلاثة مثل الستة بالنسبة إلى التسعة والعشرة بالنسبة إلى الخمسة عشر) أعداد مختلفة فيما بينها، وكونها كلها أعدادا زوجية لايجعلها متماثلة، فليس بين هذه

3) CF. CH. PERELMAN et L. OLBRECHITS—TYTECA. **Traité de l'argumentation**, Paris,Presses universitaires de France, 1952. p 501

وأحيل الى الصفحتين من 499 الى 549 حيث توجد معالجة مفصلة للتمثيل وللاستعارة.

الأزواج الثلاثة تمثيل ولكن تساو في النسب فقط : ولن يكون للترتيب الذي ترد به هذه الأزواج الثلاثة أي تأثير، لأن علاقة التساوي تناظرية، أما بالنسبة للتمثيل فلا، لأن المستعار له والمستعار منه، بالنسبة إلى السامع، لايمكن بأي حال من الأحوال أن يسد أحدهما مسد الآخر.

إذا ما أصبح المستعار له، بفعل شهرته، معروفا بدرجة يمكن معها، من وجهة نظر معرفية، وضعه والمستعار منه في مستوى واحد، فإن التمثيل سيكون قد تجوز لاثبات وجود بنية واحدة. وفي هذه الحالة، لن تؤثر خصوصية حدود المستعار له والمستعار منه في مفعول التمثيل، لانهما سيصبحان مجرد مثالين مختلفين لعلاقة واحدة هي ع (س، ص) حيث تأخذ قيمتا س و ص تارة حدي المستعار له وتارة أخرى حدي المستعار منه.

بما أننا لم نرد التمثيل، في معالجتنا له، إلى مجرد شبه حاصل بين الحدود، لن يمكننا أيضا، في تحليلنا للاستعارة باعتبارها فرعا للتمثيل، أن نعد كل نوع من أنواع المجاز الذي نستعيض فيه عن حد بحد، استعارة.

صحيح أن أرسطو يعرف الاستعارة في «فن الشعر» (1457 ب 10.7) بأنها التعبير الذي ينقل اسم شيء إلى شيء آخر، بحيث يكون نقل الاسم مؤسسا على علاقة جنس بنوع أو علاقة نوع بجنسه أو على علاقة نوع بنوع أو على تمثيل. ولكننا نعرف أن الصور المجازية التي يكون نقل الالفاظ فيها مؤسسا على العلاقة الرمزية (الصليب للمسيحية) أو على علاقة الجزء بالكل (الأشرعة للسفن) أو على علاقة الجنس بالنوع (الفانون للبشر) أو على علاقة النوع بجنسه، تسمى اليوم «توسعا في التسمية» و«توسعا في الدلالة» ويقابل بينها وبين الاستعارات. لهذا السبب لن اهتم إلا بالاستعارات التي تكون مؤسسة، حسب تعريف أرسطو على تمثيل، والتي هي بالفعل مجرد تمثيلات مقتضبة.

اننا بالاعتماد على التمثيل :

نسبة الكاف إلى الميم كنسبة اللام إلى الدال

سنكون مستعيرين، حسب أرسطو (1475 ب 10-13)، إذا ما قلنا، للاشارة إلى الكاف، «لام الميم» أو إذا ما أثبتنا أن «الكاف لام». فإذا ماكانت نسبة الشيخوخة إلى العمر كنسبة المساء إلى النهار، فيمكن تسمية «الشيخوخة»، من باب الاستعارة، بـ «مساء العمر»، بل ويمكن أيضا أن نقول «الشيخوخة مساء».

وينبغي الإشارة هنا إلى أنه إذا ماكان المستعار له معروفا بقدر معرفتنا بالمستعار منه، فيمكننا أن نقول على السواء إما أن «المساء شيخوخة» وإما «الشيخوخة مساء»، لكن هذا القول لن يكون إلا استعارة تحسينية محض، إذ لكي تكون هذه الاستعارة مفيدة لا ينبغي أن تنحصر قيمتها في الجانب اللغوي، بل ينبغي أن نضع بعض صفات حدي المستعار منه حدي المستعار له المقابلين في الأفق الانفعالي المتوخى. وهكذا سيكون القول الاستعاري «الفتوة صباح» أبلغ من القول الاستعاري «الشيخوخة مساء»، لأن الأحاسيس المرتبطة بلطف الصباح وقصر مدته ستزيد في بيان صفات الفتوة التي نريد شد الانتباه إليها.

يعد السيد بلاك الاستعارة مؤسسة على الربط بين حدين يوجد كل واحد منهما في سياقه مع المواضع العامة[4] المرتبطة به[5]. وهو في هذا قد يبدو معارضا لوجهة نظري. لكن الواقع غير ذلك. فلما كانت السياقات التي أشار إليها ضرورية لتحقق الفهم، أمكنه أيضا أن يعد الاستعارة تمثيلا مقتضبا تمثل السياقات فيه الحدين المطويين : الميم والدال. فإذا قلنا مثلا عن شخص ما أنه دب أو أسد أو ذئب أو خنزير أو حمل، فإننا نكون واصفين استعاريا لطبعه أو سلوكه أو وضعه بين الأشخاص الآخرين، وذلك بفضل فكرتنا عن طبع وسلوك ووضع هذا الحيوان أو ذاك، وعن طريق محاولة تحريك النفوس للوقوف منه بما نقف به عادة من هذه الأنواع الحيوانية.

قد يسعى اللساني الذي يتبنى تعريفي للاستعارة إلى وضع تمييزات تبدو له هامة من وجهة نظره. سيفضل تسمية الاستعمال الاستعاري للفظ يتيح الإشارة إلى مالا يوجد له لفظ خاص في اللغة «وضعا ثانيا» بدلا من الاستعارة، مثل (قدم الجبل، ساعد الاريكة...). وسيعد التعابير التي بفعل شهرة تداولها، لم يعد منظورا إليها كصور مجازية، ولكن كطرق عادية في التعبير واردة في المعاجم، «عبارات ذات دلالة استعارية» مثل (فكرة واضحة أو عميقة أو دقيقة). وسيقصر اسم «الاستعارة» على الاستعارات الأصيلة التي يتباعد فيها جنسا المستعار له والمستعار منه بشكل واضح. وينبغي أن نشير إلى أن هذه التمييزات

---

(4) المقصود بالمواضع العامة هنا الاحكام العامة المشتهرة بين مجموعة بشرية والتي تكون بمثابة قواعد عملية أو خلقية أوتقويمية مسلم بها.

[المعرب]

(5) M. BLACK, op. cit., p.41

بهم الخطيب. وذلك أنه لما كانت الأوضاع الثانية والعبارات ذات الدلالة الاستعارية مقبولة تلقائيا وبدون جهد، كفى في منحها كامل تأثيرها التمثيلي لتتمكن من بناء فكرنا وتحريك نفوسنا بكيفية ناجعة، توظيفها بطريقة ملائمة.

ان كان الأسلوب العلمي لا يعتمد الاستعارات إلا نادرا، فان العالم، بالعكس من ذلك، وخصوصا في بداية تناوله لبحث جديد، لا يتردد في الاستسلام لتوجيه التمثيلات. وتقوم هذه التمثيلات أساسا، باعتبارها وسيلة ابداع، بدور كشفي يمد الباحث بالفرضيات التي ستوجه ابحاثه. ان ما يهم فيها، قبل كل شيء، هو خصبها وجدة الآفاق التي تفتحها أمام البحث، ولكن، ينبغي لها في النهاية أن تنمحي، بحيث يجب أن تصاغ النتائج المحصل عليها في لغة تقنية تستمد ألفاظها وحدودها من النظريات القائمة والخاصة بالميدان المبحوث فيه. ويحل محل التمثيل في النهاية، نموذج او صورة او قانون عام يشمل كلا من المستعار له والمستعار منه، ويحسن ان يكون ذا مظهر رياضي. لايمكن للتمثيل اذن، في ميدان العلوم، أن يكون صاحب الكلمة الأخيرة.

اما في الشعر فستكون التمثيلات بالعكس اكثر ندرة من الاستعارات التي يعدها البعض روح الاسلوب الشعري لأنها تعلو به عن ابتذال اللغة العامية.

وقد استوحى جان كوهن من التمييز الذي وضعه أدانك[6] بين «الاستعارات التفسيرية» و«الاستعارات الانفعالية»، فعد هذه الأخيرة خصائص مميزة للغة الشعرية[7]. فالشاعر لايصل الى مبتغاه، حسب كوهن، إلا اذا ابتعد عن الاستعمال العادي للألفاظ وأعاد اضفاء معنى على خطابه بفضل استعارة انفعالية : «ان الشاعر يؤثر في خطابه ليغير اللغة، واذا ماخرقت القصيدة قواعد القول فذلك لكي تعيدها اللغة عن طريق تحويلها. ان غاية كل شعر هي الظفر بما يقلق اللغة والذي هو في نفس الوقت كما سنرى استعارة عقلية»[8]، إن الاستعارة، بمعناها العام، وباعتبارها مرادفة للمجاز، ضرورية لاصلاح «فساد» الخطاب بالنسبة الى المعيار الذي ينبغي ان يخضع له ولايمكن،بالنسبة لجان كوهن، فهم الاستعارات في الشعر، والتي هي اساسا استعارات انفعالية، الا اذا قابلنا

(6) H. ADANK, Essai sur les fondements psychologiques et linguistiques de la métaphore affective, Genève, Union, 1939.

(7) J. COHEN, Structure du langage poétique, Paris, Flammarion, 1966, pp. 113 et 56

(8) Ibid., p. 115

بين دلالتي الألفاظ الانفعالية والمعرفية، انه يرى، بالاعتماد على تمييز ورد لأول مرة في المصنف المشهور لـ أوغدن وريكاردس «دلالة الدلالة» 1927، وجوب مقابلة الدلالة العادية للألفاظ، وهي الدلالة التي يمكن تسميتها بـ «الاشارية» والتي نجدها في المعاجم، بدلالة أخرى ذات طبيعة انفعالية يمكن لكل لفظ من الألفاظ أن يحمل عليها، والتي ستكون دلالته «الايمائية»[9]. واللغة الشعرية، بخرقها الارادي لسنن القول الموضوعية، وباعاقتها ايصال خطاب معرفي بطريقة مقبولة، تلزم القارىء الذي يأبى الغرابة بحمل الالفاظ على دلالتها الايمائية، وذلك بفضل الاستعارة. «ليست الاستعارة في الشعر مجرد تغيير في الدلالة، انها تغيير في نمطها وطبيعتها، انها انتقال من الدلالة المفهومية الى الدلالة الانفعالية»[10]، ولهذا نجد الشاعر كثيرا مايعمد، لتيسير هذا الانتقال، الى صور يوحيها التشابه النطقي وتكرر الأصوات والمقاطع بمختلف أنواعه.

قد تبدو هذه الدعوى مغرية، ولكنها تبقى في نظري تبسيطا لحقيقة الظاهرة، فهي تتجاهل مايعود في العملية الاستعارية الى التمثيل المؤسس لها والكامن تحتها، والذي يعد أساسيا في ابلاغ الفكر الفلسفي، ويتطلب لكي يعاد تشكيله تدخل قدرات القارىء الفكرية والابداعية.

ان التوظيف الفلسفي للتمثيل، وهو تمثيل معرفي في جوهره، يختلف عن التوظيفين الشعري والعلمي له، وقد تقع لبعض الفلاسفة ـــ الشعراء، مثل باسكال ونيتشه، الاستعانة بالاستعارات، ولكن لا تكون صور الفلاسفة في اغلب الاحيان الا تمثيلات. وهذا على كل حال ما نلاحظه حين ندقق النظر في فقرات لديكارت، أوردها السيد سبويري في تقريره القيم عن «تمكن ديكارت من الاستعمال الاستعاري»[11]. ان ديكارت، حسب سبويري، وان كان «يتجاهل تقريبا الاستعارات بمعناها الحقيقي»[12]، فهو يعمد الى التمثيلات بشكل مقصود. والسبب في ذلك أن كل تفكير فلسفي، حتى وان كان بدرجة عقلانية تفكير ديكارت، لايمكنه الاستغناء عن التمثيل. ان التمثيل بالنسبة

9) Ibid., pp.210,211

10) Ibid., p. 214

11) Th. SPOERRI, La puissance métaphorique de Descartes, in Descartes, Cahiers de Royaumont, Paris, les Editions de Minuit, 1957, pp 273-287

12) Ibid., p. 276

فالفيلسوف ليس مجرد ترويح عن النفس ولا مجرد معين للفكر الذي يبحث عن نفسه، يمكن للفيلسوف مثل العالم أن يستغني عنه حين يحصل على النتيجة التي كان يتوخاها، انه بالعكس من ذلك، مابه يصور الفيلسوف حجاجه وما إليه ينتهي في استدلاله، وغني عن البيان أن حجاج الفيلسوف ليس مطلوبا منه الانتهاء الى صورة جبرية، بل انك لتجد اكثر الكتاب معارضة لاستعمال اللغة المجازية يبحثون عن تمثيلاتهم عن طريق ايقاظ صيغ تنتمي الى اللغة العامية وتكون في أصلها ذات دلالة استعارية أوعن طريق تطوير لفظ موضوع وضعا ثانيا وكأنه السبيل الوحيد للتبليغ.

ينتهي ديكارت الى الحديث عن تناسب بين متانة سلسلة القضايا وضعف الحلقات المكونة لها، وذلك انطلاقا من الصيغة : «تسلسل الأفكار». يقول ديكارت في القاعدة السابعة لتوجيه الفكر : «ان اولئك الذين يريدون استنباط أمرما بسرعة كبيرة ومن مبادىء بعيدة، عادة ما لايتبعون، بما يلزم من ضبط، سلسلة القضايا المتوسطة كلها، بحيث تجدهم يتجاوزون كثيرا من الأمور، والحقيقة أن السلسلة تنفصل حيث يقع التجاوز، حتى وإن كان المتجاوز أمرا في غاية البساطة. إن يقين الاستنباط يتلاشى بهذا التجاوز»[13].

هنا لم يحترز الفكر كثيرا من الاستعارة، انه لم يقم الا باغناء الصيغة «تسلسل الافكار»، وتتجلى طبيعته التمثيلية، بوضوح كبير، ان نحن عارضناه بتمثيل آخر. لقد سبق أن كتبت في مقال لي يحلل بنية الخطاب الحجاجي، معارضا التصور الاستنباطي وواحدي الاتجاه عند ديكارت وتمثيله للتفكير بسلسلة : «حينما يتعلق الأمر باعادة تشكيل الماضي، يبدو التفكير اكثر شبها بنسيج تفوق متانته بكثير متانة أي خيط من خيوط سداه»[14].

هكذا تتغير النظرة الى علاقة مجموع الخطاب بكل مكون من مكوناته بتغير النظرة الى التفكير، بتمثيله بالسلسلة أو بتمثيله بالنسيج، ان كل مستعار منه يبني المستعار له بطريقة مغايرة تزيد في تبيين بعض صفاته عن طريق تعتيم صفات أخرى له. لقد كان السيد بلاك على حق حين لاحظ ان الاستعارة تنتقي

13) Descartes, OEuvres, Collec. de la pléiade, Paris, 1952, p 58

14) Ch. PERELMAN, Evidence et Preuve, la Justice et Raison, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1963, p. 151

وتحذف وتنظم صفات الموضوع الأصل (المستعار له) عن طريق ربطه بقضايا تنطبق عادة على الموضوع الفرع (المستعار منه)[15]. وهكذا يلاحظ بلاك : حينما نصف معركة حربية بأوصاف خاصة بلعبة الشطرنج فاننا نلغي بذلك طابع المعركة الانفعالي.[16]

ان الحوار الفلسفي، في نظرنا، عادة مايكون معارضة تمثيل بتمثيل أوتعديلا تمثيل الخصم أو تطويرا له بطريقة لم يفكر فيها صاحبه.

لقد رأينا كيف يمكن عرض خطاب معقول بطريقة مغايرة بفضل معارضة الاستعارة من السلسلة بالاستعارة من النسيج. وكثيرا ما يوظف النقاش الفلسفي مادة تراثية واحدة، واستخدام نفس المستعار منه، لتطويره أوتعديله بطرق مختلفة ومتعددة.

عادة مايقارن المنهج أو الطريقة التي ينبغي أن تتبع لاكتساب المعارف بمسلك، لكن طريقة توظيف هذا المستعار منه للسير به في هذا الاتجاه أو ذاك، تكون دائما تابعة لهموم الكاتب.

نحن نعلم الصورة المشهوره التي استخدمها ديكارت في الجزء الثاني من «مقال في المنهج» : «لقد قررت، كانسان يمشي في الظلمات منفردا، ان أتمهل في سيري وأحتاط كثيرا في كل شيء، وان كان تقدمي بطيئا فاني على الأقل سأكون جنبت نفسي السقوط»[17]. أما بالنسبة لليبنتز الذي يلح على الطابع الاجتماعي للمعرفة فان «الجنس البشري بالاضافة الى العلوم المفيدة لسعادتنا، مثله مثل قطيع من البشر عليه «أن يسير بانتظام ونظام وجنبا الى جنب وأن يتعرف على المسالك ويقوم باصلاحها».[18]

ان العلم، بالنسبة لهذين المفكرين وبالرغم من اختلافاتهما، يوجد كاملا في العقل الالاهي ويكفي الظفر به، والطريق إليه موجود يكفي سلكه. أما بالنسبة لهيجل، فالعقل المطلق في صيرورة، والمعرفة طريق يبني نفسه بنفسه. وأود أن أعارض هذه النظرة الساذجة للجدل برؤية تأخذ بعين الاعتبار، وبشكل

15) M.BLACK. op. cit., pp.44-45

16) Ibid., p.42

17) DESCARTES, op. cit. p. 136

18) LEIBNIZ, Die philosophisochen Schriften, éd. Gerhardt, vol. VII, p. 157

واضح، تأثير النقل والتعليم والممارسة في تقدم المعرفة. وللتعبير عن هذه الرؤية أقول، إن سيرنا العقلي يساعد فيه آباؤنا واساتذتنا، وأنه قبل بناء طرق جديدة واصلاح الطرق القديمة، سلكنا عددا كبيرا من السبل رممتها الأجيال التي سبقتنا. وأن بعض هذه السبل، بفعل الاهمال الذي لحقها، تدهورت حالتها وكستها اعشاب تحجب عنا مسارها، وسنكون سعداء حين نعثر عليها بعد قرون عديدة من الاهمال، وأن بعض هذه السبل أصبحت صعبة للغاية بحيث لايمكن أن يجازف في ارتيادها الا أفضل متسلقي الجبال تجهيزا وتمرينا.

لقد فضل سبينوزاحين «تناول الطريق والمنهج المؤديين الى معرفة الأمور التي تهم معرفتها» الاستعارة من المطرقة والآلات الأخرى : «لسنا في حاجة، لكي نكتشف أفضل مبحث للصدق، الى منهج ثان به نكتشف المبحث الأول، كما اننا لسنا في حاجة الى منهج ثالث لاكتشاف المنهج الثاني، وهلم جرا : ذلك أننا لن نستطيع أبدا، بهذه الطريقة، أن نكتسب معرفة الصدق ولا أية معرفة أخرى. ويشبه الأمر هنا الآلات المادية التي يصدق عليها هذا الاستدلال. ذلك أن الحدادة تتطلب التوفر على مطرقة، وللتوفر على المطرقة ينبغي صنعها، ولهذا نحن في حاجة الى مطرقة أخرى وآلات أخرى، وللتوفر عليها ينبغي مجددا التوفر على آلات أخرى، وهكذا الى مالا نهاية له. سيكون اذن من العبث محاولة اثبات افتقار البشر لأية وسيلة للحدادة.

ولكن الناس، في البداية، استطاعوا أن يصنعوا بأدوات بسيطة بعض الاشياء السهلة التي تطلبت منهم مجهودا كبيرا والتي لم تكن في غاية الاتقان. ثم انتقلوا إلى صنع أشياءأخرى أصعب بمجهود أقل واتقان اكثر، وهكذا استطاعوا تحقيق أعمال عديدة وعسيرة للغاية ودون مجهود كبير، بالتدرج من أبسط الاعمال الى الآلات، ومن هذه الأخيرة الى أعمال أخرى وآلات أخرى. ان العقل، بنفس الطريقة وبقدرته الفطرية الخاصة، يصنع لنفسه آلات عقلية بفضلها يكتسب قدرات أخرى للقيام بأعمال فكرية جديدة، وبفضل هذه الأعمال يكتسب آلات أخرى، أي يكتسب القدرة على التقدم في البحث. هكذا اذن يتقدم الفكر درجة درجة الى أن يصل الى ذروة الحكمة»[19]

---

19) SPINOZA, De la réforme de l'entendement, in OEuvres complètes, éd, de la Pléiade, Paris 1962 pp 111-112

اذا جارينا تمثيل سبينوزا السابق، فانا سنصل ببساطة الى نتائج مضادة لآراء العقلانية الكلاسيكية التي ترى ان افكارنا الفطرية واضحة ومتميزة وضامنة لصدق القضايا البديهية المركبة من هذه الافكار الفطرية. لأنه اذا كان ينبغي تقويم آلاتنا الفكرية الأولى، على غرار الآلات الطبيعية التي تحدث عنها سبينوزا، فان تفكيرنا سيكون مشدودا الى نقصانها والى طابع المعرفة الاجتماعي والمتدرج، هذه المعرفة التي بدلا من أن تكون مشروعا محترزا لشخص منفرد أو حتى لمجموعة تسير في انتظام، فانها ستتطلب لكمالها تراثا ممتدا عبر قرون عدة، واجتهادا مستمرا لعدد كبير من الأجيال تتساند في سيرها نحو مستقبل أفضل. ويبين هذا المثال كيف يمكن توجيه تمثيل فيلسوف ما في اتجاه يفضي الى ما يناقض خلاصاته ونتائجه.

من العبث ان نسعى الى اخضاع كل هذه التمثيلات في كل امتدادها، لتحقق تجريبي كيفما كان نوعه. لكن الممكن هو أن الرأي المصوغ بالاعتماد على التمثيل يبدو خصبا في بعض الميادين وعقيما في أخرى، وقمينا باثارة بعض التطبيقات المخصوصة والابحاث الهامة والمفيدة التي يمكن ان تفضي الى نتائج علمية قابلة للمراقبة. ينبغي أن نشير الى أن التمثيل عادة مالا يؤدي الى فرضية نظرية قابلة لأن يتحقق منها تجريبيا، بقدر ما يؤدي الى قاعدة عملية، كما هو الأمر في هذا المثل المشهور لابكتيت :

«ماذا سيقع لطفل أراد اخراج بعض التين والجوز من قدر ضيق العنق فأدخل يده وملأها عن آخرها؟ انه لن يستطيع اخراج يده وسيبكي، وسيقال له «تخلص من بعضها لتخرج يدك». افعل انت نفس الشيء مع رغباتك! لاترغب الا في القدر اليسير من الأمور لتصل اليها»[20]

ان تمثيل ابكتيت ليس كشفيا ولا انفعاليا. انه هنا يقدم نموذجا للعمل. ان التمثيل الفلسفي في بعض الاحيان لايكون الا تمهيدا وتعبيرا عن فلسفة خلقية بل وحتى عن انطولوجيا.

يوجد كما هو معلوم جهاز تمثيلي يشكل ثابتا تتمايز به الحضارات، وقد تشترك الانسانية كلها في هذا الثابت. ان دور الشمس والنور في العالم المنظور، والذي يستعار منه في الحديث عن الالاه أو عن الخير أو عن المعرفة، ثابت من

20) Ch. PERELMAN et S. OLBRECHTS —TYTECA, op. cit., p. 512

ثوابت الفسلفة والدين في الغرب، استلهمه التراث الافلاطوني والاغسطيني والديكارتي وتغذى منه، واستمر ذلك الى عصر الأنوار.

ان كل الحوار الموجود في محاورة الجمهورية والذي ينتهي الى اسطورة الكهف ماهو الا تمثيل مسترسل بين الشمس في العالم المنظور والخير في العالم المعقول.[21]

لقد وظف جان سكوط اريجين النور والبصر لافهامنا العلاقات الرابطة بين اللطف الالاهي والحرية الانسانية : «ان الانسان الموجود في ظلام دامس، وبالرغم من سلامة حسه البصري، لا يرى شيئا لأنه لايمكنه أن يرى قبل ان ينبعث من الخارج نور يحس به وان ظلت عيناه مغمضتين، وان فتحهما فانه سيرى النور وكل مايحيط به أيضا. ونفس الشيء بالنسبة لارادة الانسان، فهي تظل مكبلة بسبب وجود الانسان في ظلام الخطيئة الأولى وخطاياه الخاصة. لكن، حين يتجلى نور الرحمة الربانية، فانه لا يزيل فقط ظلمة الخطايا ولكنه أيضا يشفي الارادة المريضة ويرفع الغشي عنها ويمكنها من تأمل هذا النور بفضل تطهيرها بالاعمال الفاضلة».[22]

نعرف كيف أن تأثير الافلاطونية الجديدة التي اعتبرت الشمس انعكاسا بل وحتى ابنا للالاه، قد أتاح لكوبرنيك وغيره من المفكرين قبول الفرضية التي تعد الشمس مركزا للكون بحيث «عرضت الشمس للمستوية على العرش الملكي وكأنها تحكم أطفالها الكوكب الدائرة حولها»[23].

اما الكردينال دي بيرول، فسيعارض بقلب غريب للأمور نزعة المصريين القدامى التي كانت تسمي الشمس الابن المرئي للالاه غير المرئي، بنزعته التي تعد المسيح مركز الكون. يرد الكردينال على نزعة المصريين القدامى بقوله :

---

21) Cf. plus spécialement PLATON, République, VI, 508c.

22) J. scot, Liber de Praedestinatione IV, 8, Patrologie latine, t.122, pp. 374-375

23) Cf. Th. S. KUHN, The Copernican Revolution, Cambridge, Mass, 1957, p. 130

«إن المسيح هو الشمس الحقيقية التي ترانا بأشعة نورها وتباركنا بمظهرها وتسيرنا بحركاتها : الشمس التي يجب علينا دائما التطلع إليها والهيام بها. ان المسيح حقيقة الابن الأوحد للالاه»[24] [25]

بفضل التمثيل بالنور حاول ديكارت اقناعنا بوحدة الحكمة الانسانية والمنهج العلمي الذي يمكن صوغه مستقلا عن موضوعه : «بما أن مختلف العلوم ليست شيئا آخر غير الحكمة الانسانية التي، وان تعددت مواضيعها، فهي تبقى دائما ثابتة لاتعدد فيها، والتي لاتلحق بها هذه المواضيع أي تغيير. مثلها في ذلك مثل نور الشمس الذي لا يؤثر فيه تنوع الأشياء التي يضيؤها...»[26]

ان التنوع حول هذا الأمر لامتناه[27]، ولبيان استمرارية هذا التقليد أود نقل فقرة رد بها السيد برونر على تحد وجهه له آير حين طلب منه الاتيان ولو بحقيقة ميتافيزيقية واحدة، وذلك في «نقاشات معهد أوبرهوفن العالمي للفلسفة» :

«هاهو ذا مثال لحقيقة ميتافيزيقية. حقا انه مثال مصاغ في شكل صورة ولكن هذا الأمر لايؤثر في قيمته بل بالعكس من ذلك، لأن الصورة أجمع من القول المفهومي، وعادة ماتخفي، كما هو الشأن هنا، عمقا تأمليا لاحدود له.

ان النور الموجود في هذه القاعة صادر عن النور الخارجي، وأقول ان العلاقة القائمة بين النور الموجود هنا والنور الخارجي هي نفس العلاقة القائمة بين العالم والالاه. فليس النور الموجود هنا هو النور الموجود في الخارج، لأنه أقل ضياءا، ومع ذلك فانه يستمد وجوده كله من النور الخارجي، ونستطيع ان نتحقق من هذه الحقيقة بمعايير سبق لي ذكرها، أي ببداهتها وبكونيتها وبقدرتها الحاسمة على التفسير وعلى التطهير الروحي أيضا»[28].

للزيادة في افهام المستعار له وفي بيانه، عادة مايعدل المستعار منه عن طريق

24) Cf.C.RAMNOUX, Héliocentrisme et christocentrisme, in Le Soleil à la Renaissance, Presses universitaires de Bruxelles, 1965, p. 449

25 ــ من الطريف أن نقارن هذا النص[...] بالنص الذي يقول فيه ماركس أن على الانسان العاقل «أن يدور حول نفسه وكأنها شمسه الحقيقية[...]

26) DESCARTES, op. cit., p. 37

27) V. entre autres, dans R. MISRAHI, Lumière, Commencement, Liberté, Paris, Plon, 1969, tout le premier chapitre.

28) Dialectica, 1961, p. 295

جره للمستعار له وتقريبه منه. ولقد كانت هذه الطريقة، التي سماها امبل برتبيه تصحيح الصور، من الطرق المفضلة عند افلاطون[29]، وهي تختلف عن التعديل الذي نغير به مايستعير منه المخاطب للوصول الى تغيير صورة المستعار له الذي يدور حوله الحوار. ولقد كانت هذه التقنية الحوارية التي سبق التمثيل لها، مما برع فيه ليبنتز. انه يرد على لوك الذي يمثل الفكر بقطعة من المرمر لانقش فيها ولا شكل لها، بأن لقطعة المرمر هذه صفات تجعلها مؤهلة لأن تأخذ هذه الصورة دون الصورة الأخرى[30]. ان تعديل التمثيل هنا يجب ان يفضي الى معرفة أفضل للمستعار له.

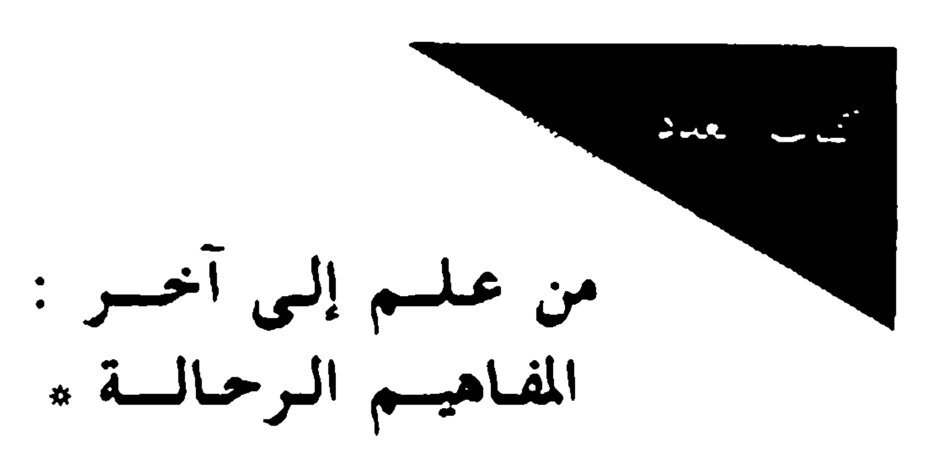
يمكن تجديد كتابة تاريخ الفلسفة كله بالتركيز، لاعلى بنية الانساق، ولكن على التمثيلات التي توجه تفكير الفلاسفة وعلى الكيفية التي تتجابه بها وتتبادل التعديل، وعلى الطريقة التي بها يوافق الفيلسوف بينها وبين آرائه الخاصة، خصوصا وأنه يوجد جهاز تمثيلي واحد ينتشر عبر القرون يوظفه كل فيلسوف بطريقته الخاصة. قد لايتيح تعدد التمثيلات وقابليتها لملاءمة مختلف الحاجات والمقامات عد الرؤية الفلسفية حدسا برغسونيا، والقول بوجود حدس اساسي واحد ووحيد ترشح به كتابات الفيلسوف بطرق متنوعة، لكن من القطعي أن لا فكر فلسفي بوسعه الاستغناء عن التمثيلات التي تبنيه وتجعله معقول المعنى، والتي تتم، بالتضافر مع أسلوب الفيلسوف الخاص، عن الاتجاه الذي ينتمي اليه الفيلسوف ويطوره ويلائم بينه وبين متطلبات عصره.

جامعة بروكسيل

29) Cf. Ch. PERELMAN et L. OLBRECHTS—TYTECA, op., cit., p. 510

30) Ibid., pp. 521-522

ANALOGIE	تمثيل
ANALOGIE CONDENSÉE	تمثيل مقتضب
ARGUMENTATIF	حجاجي
CATACHRÈSE	اللفظ في وضعه الثاني
CONNOTATION	الايماء ــ دلالة الايماء
DENOTATION	الاشارة ــ دلالة الاشارة
FORMALISATION	صوغ صوري
HETEROGENÈITÈ	لاتجانس
IMPERTINENCE	فساد
LIEUX COMMUNS	مواضع عامة
METAPHORE AFFECTIVE	استعارة انفعالية
METAPHORE EXPLICATIVE	استعارة تفسيرية
METAPHORE MENTALE	استعارة عقلية
METAPHORE REUSSIE	استعارة مفيدة
METONYMIE	توسع في التسمية
PHORE	مستعار منه ــ منقول عنه
SIMILITUDE	شبه
SYNECDOQUE	توسع في الدلالة
THEME	مستعار له ــ منقول إليه
TRANSFERT	نقل



من علــم إلى آخــر : المفاهيــم الرحالــة *

د. الطاهر وعزيز
كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

يتألف الكتاب من مجموعة من المقالات التي يمكن قراءتها مستقلة بعضها عن بعض، ويتطرق كل واحد منها لمفهوم يبدو أنه يلعب دورا هاما في الفكر العلمي، أي تتداوله علوم مختلفة.

إن أصحاب هذه المقالات يعالجون إذن مسألة «انتشار المفاهيم»[1]، أي ما تتميز به المفاهيم العلمية، سواء كانت منتمية إلى علم الأمس أو علم اليوم، من قابلية للشيوع مع قدرتها على التنظيم. ويتبع ذلك ما تثيره مشكلة الانتشار داخل الاشكاليات العلمية من نقاش بين العلماء في مغزى ومدى ما يستعملونه من أدوات. (ص. 15 - 16)

ويأتي اختيار لفظ «الانتشار» من أنه يدل على ظاهرة طبيعية كما يعني ظاهرة اجتماعية؛ فنحن نتحدث عن انتشار الحرارة أو الوباء مثلما نتحدث عن انتشار فكرة أو عادة. وكذا الأمر هنا؛ فعند ما ينجح مفهوم ويعتبر صالحا لأن ينظم دراستنا لمجال من الظاهرات، يتخذ انتشاره شكل عملية طبيعية، ويفسر نجاحه بماله من قدرة انتاجية وقوة تنظيمية. أما في حالة فشله فلن يذكر الناس منه الا جانبه الدعائي، ويعللون إخفاقه تعليلا اجتماعيا، أي بما له من قوة الاغراء أو النفوذ مثلا. (ص. 16 - 17)

---

* Stengers, (Esabelle s.l.d. de) :
D'une science à l'autre : les concepts nomades, Paris : seuil, 1987 (387 p.)

1 -«Propagation des concepts»

وان ما يقوي عمليات الانتشار أمور ظرفية مرتبطة بمشاكل تقنية أو صناعية أو مجتمعية، وأخرى متصلة اتصالا وثيقا بما للعلم من حظوة وسلطة. ومن هذه اثنان على الخصوص يظهران عدة مرات في الدراسات التي تنضمها الكتاب، وهما «التصلب» و«الاقتناص».[2]

لقد بلغت بعض العلوم مثل الفيزياء درجة من النضج تسمح لها بان تنمو بكيفية مستقلة، وفي مأمن من التأثيرات الايديولوجية والثقافية، وفي حرز بالخصوص من المحاسبات الخارجية. أما العلوم الناشئة مثل علم الاجتماع أو اللسانيات، فسوف يغبط الممارس لها تلك العلوم «الصلبة»، و«يقتنص» منها ما يسهم به في تصلب علمه. (ص. 22).

ويتعلق الاقتناص على العموم بمفهوم او مشكل توفق المختصون في استغلاله، فينالون به حظوة ونفوذا، وتسعى علوم أخرى إلى اقتناص هذا المفهوم أو المشكل.

لقد ساد تصور «العلم» كنموذج محايد، أي كعمل منهجي عام صالح لكل موضوع، وملائم لكل مجال علمي ممكن، ويدفع هذا التصور أصحابه إلى اقتناص كل طريقة أصابت نجاحا في أحد الميادين العلمية. (ص. 30)

وهكذا تدرس مقالات الكتاب مجموعة من المفاهيم مثل «القانون» و«العلية» و«الحساب» و«الجهاز العضوي» و«السلوك» و«المعايير»[3]

[العليـة، إذا كان هناك لفظ يجول حقا فهو «العلية»، لأن كل العلوم تفترض مفهوم «العلية». إلا أنه ينبغي القيام ببعض التمييزات إذا ما أردنا أن لانتبنى النظرة المبسطة التي تطلب من كل العلوم أن تلجأ إلى علية واحدة. فيجب من جهة أن نميز العلوم «الصلبة» عن العلوم الاجتماعية، ثم نميز، في نطاق هذه العلوم، ما أعمل منها النظر، مثل علم الاجتماع، في مفهوم العلية، عن الذي اكتفى، مثل الاقتصاد، باقتباس هذا المفهوم من العلوم «الصلبة». (ص.68)

وتلعب العلية دورا متميزا في العلوم الاجتماعية اقتضته طبيعة موضوعها. ويجب إذن أن نعيد للعلية مكانتها في هذه العلوم وفي إطار مالها من خصوصية.

2 - «Durcissement» et «capture»

3 - loi, causalité, calcul , organisme, comportement, normes.

إلا أن فلاسفة العلوم يقدمون العلية في الغالب كمرحلة قبل العلم، وقد اختفت تماما من الأقوال الفيزيائية.

ولكن، هل اختفى مفهوم العلية حقا من الخطاب العلمي ؟ إن التحليل يبرز أنه مازال حاضرا في بعض الميادين على الأقل. (ص. 74 - 76)

الجهاز العضوي : جاء هذا المفهوم من البيولوجيا، ثم شاع وانتشر في الدراسات التي تطمح لأن يصبح لها وضع علمي. وصارت البيولوجيا بهذا المفهوم نموذجا للعلوم الاجتماعية الناشئة، ولا يتعلق الأمر فيها باقتناص وإنما بانتشار. فلم يحدث قط أن اعتبر أحد أن هذا المفهوم مقولة اجتماعية. (ص. 250)

المعايير. لا يمكن أن نتحدث هنا عن انتشار المفاهيم أو تنقلها فحسب؛ فمفهوم «المعايير» لم «ينتشر» بمعنى الكلمة. ذلك أن كل علم يعيد النظر بالفاظه الخاصة (التشريعية أو الاقتصادية أو اللسانية أو البيولوجية) في هذا المفهوم الذي يستعمله عموم الناس للدلالة على نمط من الممارسة. وإذا ما كان هناك تحول فإنه ليس نظريا فحسب، إذ لا يتعلق الأمر برجال علم يتحدثون إلى رجال علم، فالإنسان العادي هنا يتحاور مع العالم.

وقد انتقل مفهوم «المعايير» إلى الاقتصاد بعد أن دخل من القانون إلى المنطق، ومن علم الاجتماع إلى البيولوجيا، ثم من اللسانيات التداولية إلى الفلسفة المتعالية. (ص. 308, 328)

• • •

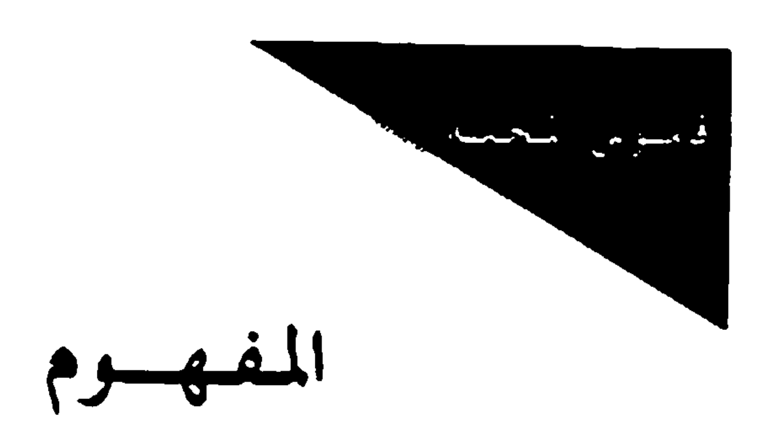
تاتي أهمية هذا الكتاب من أنه :

1 ــ يعرفنا بالدور الذي يلعبه تحديد «العلمية» ومجال العلوم.

2 ــ يبين لنا ما يمكن أن يقوم أو لا يقوم من علاقات بين العلوم.

3 ــ يلقي الضوء على «الولع» بالمعرفة الموضوعية، وما تعانيه هذه المعرفة من تعدد المفاهيم وتشابكها.

إنه يطلعنا إذن على جانب أساسي في الفكر العلمي، وهو معالجة العلوم للمفاهيم وتداولها لها. ويفيدنا بالتالي في التخلص من نظرة معرفية مبسطة لا تكاد تخرج عن التجريب والاستقراء وما أشبه ذلك.



المفهوم

بالفرنسية Concept والانجليزية Concept بالألمانية Begriff

إن «المفهوم» من المفاهيم التي يعسر كثيرا تحديدها بسبب تعدد معانيه واختلافها. كما تدخل عدة اعتبارات فلسفية في تحليله. وذلك أيضا شأن الألفاظ المرادفة له.

ويطلق على التصور الذهني العام، أو المعنى المجرد والعام.

وقد جرى في العربية اليوم استخدام لفظ «المفهوم» الدلالة عليه، أما المناطقة العرب فقد سموه «الكلي»، أو «المعنى الكلي» أو «المعنى العام» أو «المعنى العامي». واكتفوا أحيانا باسم «المعنى». يقول ابن سينا، بعد أن ذكر الوحدة والكثرة والعلة والمعلول : «وما أشبه هذه المعاني». ويطلقون اسم «المفهوم» على فحوى الألفاظ أو ما يفهم منها[1]، أي مجموع الصفات أو الخصائص التي يتكون منها المعنى العام. وهذا في مقابل الماصدق[2] الذي هو مجموعة الأفراد التي يصدق عليها الكلي. وبهذا الاعتبار نقول أن «المفهوم»، في استعماله الحديث، له مفهوم وما صدق !

وتستعمل اللغة الفرنسية مثلا، كألفاظ مترادفة على العموم، للدلالة على المفهوم أو المعنى العام : idée ، idée générale ، notion ، Concept

1) Compréhension

2) Extention

ولكننا نلاحظ ما يلي :

1 ــ إن الأول من هذه الألفاظ، وإن استعمله ديكارت مثلا، لم يفرض نفسه إلا عندما وقعت ترجمة أعمال كانط وأتباعه. فقد حاول صاحب **نقد العقل الخالص** أن يجعل لكل واحد من الألفاظ المذكورة معنى خاصا. ان المعرفة عنده إما حدس أو مفهوم (Begriff). ويتعلق الحدس بالموضوع مباشرة. أما المفهوم فلا يتعلق به إلا بكيفية غير مباشرة، وهو إما تجربي أو خالص. ويسمى المفهوم الخالص، من حيث إن مصدره من الذهن فقط : notion، أما المفهوم المركب من عدة معان notions، ويتجاوز إمكانية التجربة فهو المفهوم العقلي : idée.

2 ــ إن لفظة idée تنتمي إلى اللغة العادية، بينما concept لفظ تقني فلسفي، ولذا كان ذا معنى مضبوط وأكثر موضوعية.

3 ــ إن idée تذكر بصور أفلاطون التي هي مثل لأفكارنا وموجودة في ذاتها خارج عقولنا.

وهذا ما أعطى لمصطلح notion، بهذا الصدد، حظوة في اللغة الفلسفية، وان كان ذا دلالة أعم، وبالتالي أكثر غموضا.

ط.و

شروط النشر في المجلة

1 - يراعي في اختيار المقال للنشر جدة الافكار وقيمة الاستدلال عليها، وكذلك سلامة اللغة والاسلوب والعرض.
2 - لاتنشر المجلة ماسبق نشره باللغة العربية
3 - يجب أن يتضمن المقال هوامش تشير الى مصادره، وقائمة بالمراجع المفيدة في الموضوع.
4 - تكتب هوامش كل صفحة في أسفلها.
5 - تكتب الاسماء الاجنبية بحروف عربية في الصلب، ثم بالحروف اللاتينية في الهامش.
6 - يمكن ان تعيد المجلة المقالات الى أصحابها لاجراء تعديلات أو اضافات قبل نشرها.
7 - ينبغي أن يكون المقال مطبوعا بالآلة الكاتبة أو مكتوبا بخط واضح وبالحبر الاسود على وجه واحد من الورقة.
8 - ينبغي ان لايتجاوز المقال 25 صفحة الا اذا كان سينشر في عددين أو أكثر.
9 - لاتعاد المقالات لأصحابها، نشرت أو لم تنشر.
10 - لا يجوز لصاحب المقال المنشور أن يعيد نشره في أي مكان آخر الا بعد مرور ستة أشهر على تاريخ نشره في مجلة «المناظرة»، وبعد موافقة مديرها برسالة مكتوبة.

الترجمة

يجب ان يكون المقال المترجم من لغة اجنبية مصحوبا بنسخة من النص الاصلي، مع ذكر اسم كاتبه وبيان مصدره ومكان نشره وتاريخه.
وينبغي اثبات المصطلحات الأصلية في الهامش أو تجمع مع مقابلها العربي في نهاية المقال

عرض الكتب

يجب ان تكون هذه الكتب جديدة أو ماتزال محتفظة بأصالتها.
ينبغي ان لايتجاوز التحليل 10 صفحات.

الناظرة

مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج

شروط النشر في المجلة

1 - يراعي في اختيار المقال للنشر جدة الافكار وقيمة الاستدلال عليها، وكذلك سلامة اللغة والاسلوب والعرض.
2 - لاتنشر المجلة ماسبق نشره باللغة العربية
3 - يجب أن يتضمن المقال هوامش تشير الى مصادره، وقائمة بالمراجع المفيدة في الموضوع.
4 - تكتب هوامش كل صفحة في أسفلها.
5 - تكتب الاسماء الاجنبية بحروف عربية في الصلب، ثم بالحروف اللاتينية في الهامش.
6 - يمكن ان تعيد المجلة المقالات الى أصحابها لاجراء تعديلات أو اضافات قبل نشرها.
7 - ينبغي أن يكون المقال مطبوعا بالآلة الكاتبة أو مكتوبا بخط واضح وبالحبر الاسود على وجه واحد من الورقة.
8 - ينبغي ان لايتجاوز المقال 25 صفحة الا اذا كان سينشر في عددين أو أكثر.
9 - لاتعاد المقالات لأصحابها، نشرت أو لم تنشر.
10 - لا يجوز لصاحب المقال المنشور أن يعيد نشره في أي مكان آخر الا بعد مرور ستة أشهر على تاريخ نشره في مجلة «المناظرة»، وبعد موافقة مديرها برسالة مكتوبة.

الترجمة

يجب ان يكون المقال المترجم من لغة اجنبية مصحوبا بنسخة من النص الاصلي، مع ذكر اسم كاتبه وبيان مصدره ومكان نشره وتاريخه.
وينبغي اثبات المصطلحات الاصلية في الهامش او تجمع مع مقابلها العربي في نهاية المقال

عرض الكتب

يجب ان تكون هذه الكتب جديدة أو ماتزال محتفظة بأصالتها.
ينبغي ان لايتجاوز التحليل 10 صفحات.

المناظرة

مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج

رئيس التحرير :

د. طه عبد الرحمن

المدير :

د. الطاهر وعزيز

العنوان :

ص.ب. رقم : 6281 المعاهد الرباط

العدد 2 ـ السنة الأولى

جمادى الأولى 1410 دجنبر 1989.

في هذا العدد

الافتتاحية — «المناظرة» : خطوة جديدة 7

محور «المناظرة»

د. الطاهر وعزيز : المناهج الفلسفية 9

مذاهب ونظريات

د. محمد عزيز الحبابي : من الشخصانية إلى الغدية 17

دراسات في المنطق :

1. نصوص محققة

د. محمد بنشريفة : أول تأليف مغربي في المنطق :
أسهل الطرق الى فهم المنطق للماجري.....27

2. فلسفة المنطق

د. طه عبد الرحمن : تجديد النظر في إشكال السببية عند الغزالي
ونظرية العوالم الممكنة — 2 — 57

فلسفة العلوم

1 — العلوم الفيزيائية

د. سالم يفوت : الجاذبية بين الدعاة والخصوم 75

2 — العلوم الانسانية

ذ. المختار المراس : الكتابة الاجتماعية والبحث الميداني 83

تقريب لغة المنطق

د. طه عبد الرحمن : مشروعية علم المنطق — ب — 95

ترجمة العدد

ب. ثويليي : «الانقلاب العلمي» في القرن الثاني عشر 105
تعريب : د. الطاهر وعزيز

قاموس المجلة

ذ. حسان الباهي : اللغة ولغة اللغة 109

كتاب العدد

ج . ج . جرانجي : من أجل المعرفة الفلسفية 115
عرض: د. الطاهر وعزيز



«المناظـرة»
خطوة جديـدة

جاءت مجلة «المناظرة» من أجل العمل، بتضافر الجهود، لتحديد المفاهيم وضبط المناهج في سائر المجالات المعرفية، أي لكي نفكر جميعا «فيما يقوله كثير من الناس من غير أن يفكروا فيه»، وليسلم فكرنا من اللامبالاة في تدقيق الأفكار.

إننا لا نستطيع دائما أن نتقدم بالفكر عن طريق إثبات الحق والصواب، ولكننا نستطيعه بتحديد المسائل وضبط وجوهها. فنحن إذا لم نستطع، كما قال فرنسيس بيكون، أن نكون على صواب في هذه الدنيا، فافضل شيء لنا أن يكون خطؤنا واضحا ومحددا، لأننا بذلك نستطيع أن نصل إلى بر الأمان. ولكننا إذا ماتأرجحنا بين الصواب والخطأ فإننا سنظل هائمين على وجهنا أبدا(•).

وما أن وقع العدد الأول بين أيدي القراء حتى غمرونا بعبارات التشجيع والاشادة بموضوع المجلة وتنوع أبوابها واختيارها لطريق الحوار السليم، مبرزين دورها في مجال الفكر العربي ومتفائلين بمستقبلها، فأحسسنا أننا مطوقون بمسؤولية عظمى نحو قراء «المناظرة»، وثبتنا العزم على مضاعفة الجهود لنستجيب لما يبتغونه لها. وإذا ما زاد ذلك مهمتنا ثقلا فقد أفعم نفوسنا حبورا، إذ وفقنا الله لما نأمله جميعا من

• ـــ نقلا عن : هازليت، (هنري) : التفكير علم وفن. القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، 1975 [ترجمة د. حامد عبد العزيز العبد] ص. 121.

تقدم فكرنا في سبيل الدقة والوضوح.

وقد حرصنا على أن نضيف إلى أبواب المجلة المتنوعة وأركانها الثابتة، ابتداء من هذا العدد الثاني، ركنين جديدين :

أولهما، ركن النظريات والمذاهب، ونفتتحه بمقال لصديقنا وأستاذنا الجليل الفيلسوف د. محمد عزيز الحبابي الذي تفضل فأمدنا بعرض يوضح فيه مجموع المفاهيم التي يدور حولها فكره.

ثانيهما، ركن النصوص العربية القديمة في مجالات المنطق والمناظرة والمناهج والمفاهيم. وتكون إما نصوصا لم يسبق نشرها أو مقدّمة ومشروحة بطريقة جديدة. ويدشن هذا الركن أخونا البحاثة المدقق د. محمد بنشريفة الذي اتحف المجلة بتحقيق أول تأليف مغربي في المنطق. ونعتز إذن بنشره لأول مرة.

ونعتزم أن نخصص ملفات لبعض المفاهيم والمسائل المنهجية، مثل البنية والنموذج والنظرية. وسوف يتضمن العدد الثالث ملفا في : الاستعارة واستعمالها في مختلف المجالات العلمية والفكرية.

ونقول إذن لكل الذين ساندونا، سواء بالكتابة في المجلة أو بالاشتراك فيها أو بالكلمة الطيبة أو بالاقبال على اقتنائها، إننا بهذا العدد الجديد نؤكد لكم مثابرتنا والتزامنا بالعهد الذي قطعناه على أنفسنا، وقد اتحمم رضاكم برضانا.



المناهج الفلسفية

د. الطاهر وعزيز

ما الذي يسمح لنا بأن نقول، ونحن واثقون ولو قليلا، بأن هذا الفكر أو ذاك فلسفي أو ليس فلسفيا ؟ يبدو أول وهلة أن موضوع الفلسفة واضح، فهو فكر الفلاسفة الكبار، وبالتالي فكر من احتذى مثالهم . ولكن، سرعان ما يتجلى تعذر ذلك عندما نحاول وضع لائحة المفكرين الذين يحق أن نسميهم فلاسفة.[1] ولا يسعفنا في مسعانا أن نلجأ إلى ما تعرّف به الفلسفة، إذ لا يوجد تواطؤ على أي تعريف مقترح بشأنها.

ولم ير البعض في ذلك حرجا مادام هناك اتفاق على «فلسفية» بعض النظريات. ويكفينا إذن أن نركن إلى إجماع الناس. إلا أن في ذلك ثقة «بالعقل السليم»، وهي ثقة لا نلبث أن ننساق فيها مع ما اعتقده مؤرخون للفلسفة من أنهم يكتبون عن فلاسفة، من غير أن تكون لنا قدرة عملية على أن نحكم بأنهم كتبوا حقا عن فلاسفة، أو بأن من أغفلوا الحديث عنه ليس له مقام بتاتا في عالم الفلسفة[2]

وقد ارتبط مفهوم الفلسفة أيضا، في أذهان العديد من المؤرخين، بصورته اليونانية ارتباطا حجب عن أعينهم حقيقة الفكر الذي نما لدى الشعوب الشرقية بالخصوص. فضاق بهم التعبير عن الفلسفة اليونانية وتفسير نشأتها إلا أن يقولوا

1 . انظر مثلا : Goldmann, (L.) . Recherches dialectiques . Paris . Gallimard, 1972. p. 28

2 . Ibid., pp. 28-29

انها من وجوه العبقرية أو «المعجزة» اليونانية.[3] مع أن من يعجز عن الفهم لا ينصب نفسه في مقام التفسير.

ويبدو أنه يمكن الاقتراب من التحديد المقصود هنا إذا ما عنينا، إلى جانب نصنا على موضوع الفلسفة، بمنهاج البحث في هذا الموضوع، فبدونه لا ندري كيف نميز الفلسفة عن غيرها من المجالات العلمية أو الفكرية التي تلتقي مع الفلسفة في موضوعاتها. ان الفلسفة لم تنفصل، منذ نشأتها، عن طرائق في النظر، فلم يكتف الفلاسفة بحد وسهم الشخصية، وإنما سعوا إلى الاستدلال عليها أو الاقناع بها. ولذا اعتبر هربارت مثلا أن الفلسفة لا تتميز، على الاطلاق، بموضوعاتها، ولكن بطريقتها في معالجة هذه الموضوعات.[4] كما أن أهم التجديدات عند الفلاسفة يقع، ولاريب، في مستوى المنهاج. ومن هنا جاءت عظمة ديكارت ولوك وكانط وهجل وهوسرل[5]. ورأى لوروا أن الفلسفة تكاد أن لا تكون سوى منهاج[6].

لقد سخر السوفسطائيون فنون الخطابة لاشهار ارائهم، واستغل أفلاطون ضروب الجدل، و لم يعزف عن قص الأساطير وضرب الأمثال. ونظر أرسطو وأتباعه إلى الفلسفة كعلم. و لم تختلف عندهم. إذن في مناهجها أو فيما ينبغي أن تعتمده من مناهج، عن العلم. وحاول ديكارت أن يستخلص منهاجا كليا يصبح مفتاحا للاكتشاف في الفلسفة كما في العلم.

ان الحد الفاصل بين الفلسفة والعلوم غير ثابت، من حيث إنه لا يرجع إلى طبيعة المشاكل التي لا يمكن أبدا أن يقال عن أحدها، بصفة نهائية، أنه علمي أو

---

3 . انظر مثلا :

ستيس، (وولتر) : تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت : المؤسسة الجامعية، 1987. ص. 22.
ويدعو إلى الاستغراب أن نشهد هنا، أمام الاختلاف الذي اتسمت به مواقف الغربين من الفكر الشرقي، اتفاق المؤلفين العرب على نفي كل صبغة فلسفية عن هذا الفكر. انظر مثلا ماذكره عبد الرحمن بدوي من أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة، وأنه قد قال في هذه المشكلة رأيه النهائي، وأن الفلسفة اليونانية من خصائص الشعب اليوناني نفسه. (ربيع الفكر اليوناني، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية 1958. ص. 85

4 . Bolzano, (B) : Qu'est ce que la philosophie ? Quebec : les presses de l'Université de Laval, 1975. pp.13-14.

5 . Huisman, (D.s.l.d.de) : Dictionnaire des philosophes, Paris : P.U.F., 1984. 1, p. XIV.

6 . Leroy, (E) : «Science et philosophie», in : Revue de Métaphysique et de Morale, 1900. P. 7.

ميتافيزيقي، وإنما يرجع إلى تحديدنا لهاته المشاكل، وإلى اختيار المناهج التي تسمح لنا بمعالجتها.[7]

وارتبط تعليم الفلسفة عند اليونان بتلقي طرائق التفلسف، هذا التلقين الذي يسبق الاقدام على الفلسفة. وعنيت جامعات القرون الوسطى بقراءة النصوص وتفسيرها من جهة، وبالحجاج من جهة أخرى، لأن الجدل أداة نافعة لارهاف القوى العقلية، وهو الطريق الوحيد إلى الحقيقة.[8] ان الأمر لا يتعلق في الفلسفة، كما قال ياسبرز، بتعليم شيء يصبح فيما بعد معروفا، وإنما، على الأحرى، باتباع مسيرة الفكر.[9] وانه لا حقيقة إلا حيث العقل، ولا يمكن أن نتحدث عن الحقيقة حيث لا يوجد إلا قول بدون برهان، أو وصف لا يمكن التأكد منه

ولا يرى البعض، مع ذلك، وجود منهج أو حجج في الفلسفة.[10] فالفلسفة واقع. أو أنها نتاج الحرية، ولا شيء يسبق هذا الواقع. ولكن هذا التصور يحيلنا بالخصوص على فلسفة تقوم على التفهم والتأملات الشخصية.[11].

توجد، مع ذلك، طريقة فلسفية في النظر إلى المسائل ومعالجة المشاكل، وتسهل معرفتها على من يملك بعض التجربة في تداول الأفكار.[12] وقد أعدّ لنا ماضي الفلسفة، كما قال دلبوس، مناهج تزداد دقة أكثر فأكثر، ومفاهيم تصبح، على مرّ الأيام، أنسب فأنسب.[13]

1 ــ أي منهاج ؟

لا يكفي، في تحديد المنهاج المتخذ في التفلسف، أن يقال بأن الفلاسفة يعتمدون العقل أو التأمل أو ما ضاهى ذلك مما لا يغني في تمييز الفلسفة عن سائر

---

7. Piaget, (J) : Sagesse et illusions de la philosophie, Paris : P.U.F., 1972. p. 65

8. Gilson, (E) : La philosophie au moyen âge, Paris : Payot, 1975. 2, pp. 398-99

9. Jaspers, Initiation à la méthode philosophique, Paris : Payot 1968. p. 5

10. ان الفلاسفة لا يدلون بحجج [...] كما أن لا عبي كرة السلة لا يسجلون أهدافاً. انظر :
Perelman, (Ch.) : Le champs de l'argumentation, Bruxelles : Presses Universitaires de Bruxelles, 1970. p. 194

11. Weil, (E) : Logique de la philosophie, Paris : vrin, 1950. p. 92.

12. Chevalier, (J.) : Histoire de la pensée, Paris : Flammarion, 1963, 1, p. 18

13. Gueroult, (M.) : Philosophie de l'histoire de la philosophie, Paris : Aubier, 1979. p. 57n.

أشكال العلم وأوجه التفكير.

قد يقال أن المراد بالعقل ملكاته العليا كما تتجلى في الحدس، إلا أن هذا يبعدها عن نطاق المناهج القابلة للدراسة والتعليم، ويدخلنا إلى مجال الابداع والالهام. ثم ان الحدس، كغيره من أشكال المعرفة، يتطلب أن نمتلك زمامه في دائرة منهاج مضبوط، وإلا لما كان أداة ناجعة.

أما التأمل الذي حظي بمكانة عظيمة في الكتب الفلسفية،[14] فإنه لا يكون منهجيا إلا إذا صاحبته قواعد تنظم سيره من أوله إلى غايته، شأنه في ذلك شأن كل أفعال العقل.

ويقتضي تحديد المنهاج أن نميز، بادىء ذي بدء في الفلسفات المتعارفة، بين ثلاثة أنماط :

الأول، فلسفات تبقى في مستوى التجربة، وتتجلى في حكمة لا تتدخل فيها قواعد العقل المسطرة في المنطق مثلا.

الثاني، فلسفات «نسقية» يدعي أصحابها، مثل هجل، أنهم يقدمون، بصدد الكون، نسقا كاملا، أي أن منهجهم يقوم على استنباط الواقع استنباطا عقليا.

الثالث، فلسفات أراد أصحابها أن يبرزوا حقيقة الانسان في هذا الكون، وهي حقيقة ربما كانت متناقضة، إلا أن التعبير عنها يتم في أفكار مترابطة متسقة.

وهذا النمطان الأخيران مرتبطان إذن بالمنهاج الذي يسلكه الفيلسوف في النظر والتحليل وحرصه على الاقناع. ولكن العين الفاحصة لا تلبث أن تتبين في الأول كذلك أسلوبا في التفلسف.

2 ـــ تعدد المناهج

إن النظر فيما قاله الفلاسفة وكتبوه يكشف عن تعدد الطرائق المستعملة وتنوعها حسب الغاية المبتغاة منها، كما يبرز فروقا بين الفلاسفة في استغلالها. فليس

14 . جعل بياجي مثلا من التأمل المنهاج الفلسفي الأمثل، انظر :
Piaget, (J.) : «Introduction générale au dialogue connaissance scientifique et philosophie», in : **Connaissance scientifique et philosophie**, Bruxelles : Palais des Académies, 1975. pp. 17-18

في الفلسفة سبيل واحد، ولا يمكن أن نحصر الفكر الفلسفي في منهاج شامل، فطريقة الفلسفة تبلى مع كل موضوع تتصدى لمعالجته. وان الفلاسفة أحرار في أن يستخدموا، من أجل البحث عن الحقيقة أو تبليغها، أي طريق يرونه نافذا.[15] ويعتبر كارل بوبر أنه يوجد من المناهج التي يمكن أن يستعملها الفيلسوف بقدر مايريد، فالمهم هنا هو أن تكون لديه مشكلة تستحق النظر، وأن يحاول حلها.[16] وليس في هذا التعدد ما يسيء إلى المعرفة الفلسفية، بل إنها تجد فيه محركا لتطورها ومنبعا لخصب مضمونها.

ولا يكفي، لابراز المناهج الفلسفية، أن نرجع إلى ماقاله الفلاسفة عن طرائقهم في التفلسف. ذلك أن أغلب ما يستعملونه من مناهج لا يظهر إلا إذا حللنا أقوالهم ونتاجهم. إنهم لم يعنوا بتحديد طريقتهم في التفلسف وبتبريرها، ولم يضعوا كلهم خطابا في المنهج كما صنع ديكارت مثلا.

3 — أصل المناهج

لقد انبثقت هذه المناهج عن الجهود النقدية لدى الفلاسفة الأولين، فقد استطاع هؤلاء، بفضل الحرية التي سادت في المدن اليونانية، أن يناقشوا أقدم الأفكار، وأن ينتقد بعضهم بعضا، واضطروا إلى البحث عما يعضد نظرياتهم التي هي في تنافس مستمر مع نظريات أخرى مختلفة.[17] فما من فكرة أو نظرية الا وتزداد، مع الحوار والنقاش، دقة وغنى، وتصبح في حرز من التأويلات الخاطئة. وهكذا كان ميلاد المنهاج الفلسفي، ومعه المنهاج العلمي.

يخبرنا أرسطو بأن زينون الايلي هو «مبتدع الجدل». ويقصد تطبيق زينون لطريقة البرهان بالخلف في المناقشات الفلسفية، فإلى هذا البرهان ترجع حجج زينون المشهورة في نفي الحركة. وجرت العادة بنسبة هذا المنهاج إلى علماء الرياضيات والفيثاغوريين منهم على الخصوص. إلا أن بعض الباحثين يرى أنه لا توجد وثيقة تشهد بأن الرياضيات سبقت الفلسفة إلى استخدام البراهين غير المباشرة. ويبدو،

---

15 . بوخينسكي، (جـ.) : **مدخل إلى الفكر الفلسفي**، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، 1973، ص. 22.

16 . Popper, (K.) : **La logique de la découverte scientifique**, Paris : Payot, 1973. pp. 12-14

17 . Lloyd, (G.E.R.) : **Les débuts de la science grecque de Thales à Aristote**, Pa ris : Maspero, 1974. pp. 23-25

بالعكس من ذلك، أن نمو الرياضيات خلال النصف الثاني من القرن الخامس ق.م، كان مرتبطا بعض الارتباط بظهور قواعد الحوار وتبادل الحجج، فقد استعمل بارميندس، في قصيدته التعليمية، طريقة البرهان غير المباشر. ولا نعرف استخداما لهذا النوع من البرهان إلا بعد بارمنيدس الذي أخذ منه زينون طريقته.[18]

واستقى السوفسطائيون من زينون طرائقه الجدلية وأفرغوها من محتواها لتصبح مبادىء للنقاش. وهكذا ساد الجدل، مع تطور معناه، في الفلسفة والعلم والثقافة. وإذا ما اختلف تصور الفلاسفة للعقل فانه يبقى، مع ذلك، أن العقلانية في جوهرها مناقشة ومجادلة بالعقل وتبادل حجج، أي «مناظرة»، وما المعاني الأخرى سوى فروع من هذا الأصل المشترك بين الفلسفة والعلم.

ويمكن أن نميز في المناهج الفلسفية ثلاثة أنماط حسب الدور الذي تؤديه لدى الفيلسوف في سعيه إلى الاكتشاف أو التبليغ والاقناع، وان لم تكن الحدود بين هذه الانماط ثابتة وفاصلة، فما يتخذ منها سبيلا إلى الاكتشاف قد يعتمد في التبليغ أو الاقناع[19]

أولا، طرائق الاكتشاف

يلجأ الفلاسفة إلى عدد من الطرائق من أجل اكتشاف الحقيقة أو معرفة المجهول، ويتحدثون عنها من حيث أنها أوصلتهم أو يمكن أن توصل من يسلكها إلى ما يتطلع إليه من معرفة بالكون أو تفسير لمظاهره. ومن جملتها الحدس والتمثيل والتحليل اللغوي واستعمال المفارقات.

ثانيا، طرائق البرهان أو الاقناع

لكيلا يبقى ما بلغ إليه الفيلسوف عقيدة شخصية فحسب، يكون عليه أن يقنع الآخرين، فالموضوعي هو ما وضعه الفكر المنهجي ونظمه.[20] وللاقناع عدة طرق قد يستخدم بعضها لغرض آخر. ومن جملتها : البرهان والجدل والاستدلال بالقدماء.

---

18 . Szabo, (A.) : **Les débuts des mathématiques grecques**, Paris : vrin, 1977. pp. 239-240, 263-264, 273-275.

19 . انظر تفصيل ذلك في كتابنا : **المناهج الفلسفية**، (تحت الطبع)

20 . Ricœur, (P.) : **Histoire et verité**, Paris : seuil, 1964. pp. 23-24

ثالثا، طرائق التبليغ والتعليم

ان الفلسفة تدعو إلى التبليغ، وبسعى الناس إلى تعلمها. ومن السبل التي تسلكها في ذلك الأسطورة والشعر.

* * *

وقد نتساءل، في نهاية الأمر، إلى أي حد تبلغ هذه الطرائق مقصدها ؟ وهل ينتهي الفيلسوف، بعد أن مارسها وقلب وجوهها، إلى الرضى عنها ؟ لو وقفت الفلسفة إلى ذلك لما بقيت فلسفة، ولانقلبت علما كما أراده لها أحيانا فلاسفة كبار، فهل نسير مع أفلاطون الذي أفصح، في **الرسالة السابعة** وفي محاورة **فايدروس**، عما شكل باطن فكره منذ شبابه، فقال بأن المهم في الفلسفة لا يمكن التعبير عنه بكيفية مرضية، لا بالكتابة ولا باللفظ، وعلى الخصوص في التعليم المدرسي، «ان النصوص لا يمكن أن تقول إلا ما تقوله، ولو سألناها لما نطقت. وهي تقع في يد من يفهمها وفي يد من لم توجه إليه» (فايدروس 275 جـ). وان التبليغ الحقيقي لا يكون إلا من إنسان لانسان، ولا يوجه لكل أحد، وإنما للنفس المتقبلة التي اختارت معلمها، وعندئذ ترتسم الكلمة في نفس المتعلم[21].

ان هذا القول يقودنا إلى دور التهيئة في الفلسفة، وارتباط القدرة على التفلسف بالمرور من مرحلتها، كما اعتقد ذلك عدد من الفلاسفة. وان الذين لا ينظرون إلى الفلسفة إلا من حيث الأفكار أو الحقائق التي تتضمنها، لا يمكن أن يبدو لهم اشتراط هذه التهيئة إلا نوعا من «الاسرارية»[22]، أما عندما نعتبر ما يقتضيه الوصول إلى هذه الأفكار، من طرائق عسيرة ومتعددة وتمرينات طويلة، من دون أن يضمن صاحبها لنفسه بلوغ الغاية المنشودة، فلا نستغرب وجود تهيئة في طريق التفلسف الطويلة المتشعبة، تهيئة تمكن المقبل على الفلسفة من استغلال قدرات فكره المختلفة، ومن النفوذ إلى عالم المعاني، فتستنير نفسه، ان لم يستنر له الكون وأشياء الكون. وما ذاك بالأمر المستهان.

---

21 . Jaspers, (K.) : **Les grands philosophes**, Paris : U.G.E., 1970-1972, 2, p. 61

22 . Esotérisme

وتقوم هذه التهيئة، في جوهرها، على حوار دائم بين المتعلم ومعلمه، حوار يغتني به فكرهما معا في نهاية المطاف.

يعلن أفلاطون أن فلسفته الحقيقية لا تبلّغ، لا عن طريق الكتابة ولا شفاها، ولا يمكن أن تحضر إلا في اللحظة التي تنبثق فيها عند التبادل بين فكرين، وهكذا أصبحت المعرفة عنده تعليما يقوم على التواصل في الحب.

ان العلم ليس بالأمر الهين، واننا لا نتعلمه في الكتب، فهذه، كما قال أفلاطون في فايدروس، لا وظيفة لها سوى تمرين الذهن وايقاظ الذكريات، لا أن تبلغ العلم مباشرة. بل ان النص المكتوب، في نظر سقراط، لا يمكن أن يجيب من يسأله، فهو أبكم، وبدون سلاح يحميه من التأويلات المتعسفة، فكل واحد حر في أن يفهمه كما يشاء[23].

وأوضح ابن بطلان، في رسالة له، ان الذي يعلم المطالب من الكتب علما رديئا، تكون شكوكه بحسب علمه، ويعسر حلها. وما ذاك إلا بسبب تقصيره بالعلم[24].

ويحتل الشك مكانا بارزا في هذه التهيئة، أو، كما قال رسل، له نصيب أساسي في رياضة الذهن التي هي مطلوبة من الفيلسوف، وهو من أقدم الطرق في الاعداد للتفلسف. ويرمي إلى تقويض اليقينيات الراسخة لدى الحس المشترك. وذلك منذ بارمنيدس إلى العصر الحديث.

ورأى ديكارت أنه يجب، قبل تطبيق قواعد المنهج، أن يطهر الفكر، وأن تعاد له سلامته وسذاجته الأولى، وهذا دور الشك، فلا أحد يستطيع أن ينغمر في المسعى الميتافيزيقي، إذا لم يتحرر، أول الأمر، من العالم الذي يسود فيه الحس[25].

«يوجد بين الفكرة والتجربة هوة سحيقة نحاول بكل قوانا أن نتخطاها عبثا. ومع ذلك نطمح بلا توان إلى التغلب على هذه الفجوة، بفضل العقل والذكاء والخيال والايمان. والعاطفة والوهم، وكذلك الحماقة عندما لا نجد ملاذا آخر» (جوته)[26]

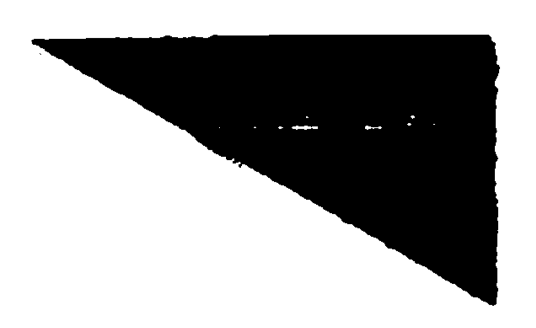
---

23 . Platon : Lettres, Paris : les Belles Lettres, 1949 p. LIV.

24 . ابن القفطي : كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، بيروت دار الآثار، [دون تاريخ] ص 197.

25 . Naville (H.) : Signification de la philosophie, Paris : Hachette, 1971, p. 150

26 . نقلا عن : Löwith, (K.) : De Hegel à Nietzsche, Paris : Gallimard, 1981 p. 22



من الشخصانية إلى الغدية

د. محمد عزيز الحبابي
عضو أكاديمية المملكة المغربية

☐ ستتركب هذه الدراسة من :

1 — مدخل عام

2 — تحديد لمذهبين فلسفيين مازالا يؤثران في الفكر المعاصر، هما «الشخصانية المسيحية» و «الشخصانية الواقعية».

3 — تطور الشخصانية الواقعية نحو الغدية عند المدرسة المغاربية، في نزوعها إلى الشمولية الثالثية (tiersmondiste) اعتمادا على تكامل أصناف المعرفة (L'interdisciplinarité)

4 — وقفة مع الشخصانية الاسلامية، وأخرى مع الشخصانية الافريقية.

• • •

كل رجائي أن يجد الزملاء الأعزاء الذين طلبوا مني هذه المشاركة ما يرضي ترقبهم. إن مشروع «المناظرة» مهم جدا يستلزم منا جميعا الاسهام في نجاحه. إنها انطلاقة تبعث على التفاؤل.

— ١ —

الشخصيانية الواقعية

مدخل عام

□ الشخصانية الواقعية نسق يتمحور حول الكائن ليجعل منه شخصا ينزع إلى التأنسن. فالجنس البشري وحده، يصنع التاريخ، لأنه يسهم، ويشعر أنه يسهم، في حياة مجتمعية، ويصارع مجاهيل الطبيعة وظاهراتها ليسيطر عليها، فينتزع منها ما يمكن من الألغاز، إن الغرائز في الطبيعة البشرية شبيهة بالألغاز، فهي كذلك تلزم بصراع لترويضها والتغلب عليها.

صراعات مع الذات، من جهة، ومع الطبيعة من جهة أخرى. بهما يلتزم الكائن البشري ليتحرر، وبهما يتشخصن، أي يتحول من كائن خام (مادة أولية) إلى كائن متحرك، يعي انتماءه لمجتمع من الكائنات الحية الواعية.

أ) هناك مفاهيم بها وحولها يُنسج النسق الشخصاني الواقعي

— **كائن** = المعطى الخام الذي يحل في العالم، فيلتقطه المجتمع.

— **شخصية** = مجموع شخصيات أي فرد تكوّن شخصه او ذاته

— **تشخصن** = الانتقال من الكينونة إلى الشخص، ويستمر كل الحياة.

— **مجتمع** = إطار تاريخي لتشخصن الكائن وهو يتطور من **شخصية** إلى أخرى، ويجمع بين شخصين أو أكثر، حينا، ويعارض بشخصية شخصية أو شخصيات، حينا.

— **إنسان** = الهدف الأعلى للتشخصن. إنه لا يتحقق ألاّ في مجتمع.

● ● ●

ب) ما هي **الشخصية** ؟

إنها الكائن المتأطر، في الزمان والمكان، والذي يبقى معادلا لنفسه. من هذه الوجهة، إنه يتلاقى مع محتوى بطاقة هويته. فـ «فلان» هو الشخصية صاحبة الوضع المعين (شهادات جامعية، درجات في الجيش، أعمال ...)، وهي صاحبة الملكيات

المعينة، والعلاقات المعينة ... الشخصية تكوّن ما نحن عليه، وما نملكه، في نفس الوقت : بطاقة هوية، حيث تتواجد قسمات الوجه ولون البشرة، مع المهنة وتاريخ الولادة. والكائن لا يكون كائنا بشريا إلا على أساس هذه الأبعاد : أحواله المدنية التي تحدد مكانه ووضعه الراهن، وعلاقاته وصفاته المميزة (جنس، لون). وعندما يدخل الطفل العالم، يبدأ تطور يقظة وعيه، في الواقع العاري : إن وجوده مؤطر بصميم حضوره المباشر الخاص بالواسطة التصنيفية لمعطيات بطاقة هويته. فهو يستقبل عملية التشخصن، قبل أن يعي شخصه.

●

● ●

الكائن

يركز ضمير المتكلم (أنا)، أثناء تشخصنه، على الكائن في الحينونة، أي أنه يدمجه، باستمرار، في الأحداث والأعمال التي تستلزمها حياة الجماعات البشرية، وكل حدث أو عمل يطالب بتحول جديد كي يسمح للكائن بالاتصال المستمر مع حقائق الحياة في المجتمع.

وبما أن الأحداث والأعمال مستمرة، وبما أن اتصال الكائن بالحياة الجماعية اتصال طبيعي مباشر لا تقطع فيه، يجد الكائن نفسه مدفوعا دائما، من تحول لآخر، كما هو الشأن في لعبة الكرة الطائرة حيث تقضي قواعد اللعب ببقاء الكرة في حركة مستمرة في الفضاء، حتى إذا مست الأرض أو تجاوزت حدود الملعب توقف اللعب. فضياع التوازن في اللعب يقابل انتفاء عملية التشخصن، وذلك حين يعتري الكائن البشري انفصال عن حركة الحياة الجماعية التي يتجه بها نحو الشخص. فعليه أن يعود إلى تركيز انتباهه في المواقف الجماعية ويندمج، من جديد، في سلسلة لا تنتهي من التحولات[1] وكل عودة إلى الكائن المحض انقذاف خارج الميدان الذي تدور فيه الحياة الجماعية، إنها أمراض تعتري الشخصية. إذن، لابد من العودة الى الاندماج والتكيف مع الوسط.

1 . انظر: أحريات أم تحرر؟ ، الفصل المتعلق بـ «الكينونة والملكية»، (القاهرة، دار للمعارف).

•
• •

الشخصية :

الشخصية السليمة هي الشخصية المندمجة في الحياة الجماعية. قد نوافق (لويس لافيل) في أنه لايمكن أن يحدث انتقال من العدم إلى الوجود، وأن في وسعنا تسمية الكائن نقطة البداية[2]. ذلك أن كل بداية أخرى تفترضه وتعبر عنه بتحديد أبعاده. ولكننا سنتعدى النطاق الذي حددناه إذا أقررنا مع (فيل) أن الكائن «سابق على الحتمية، وأنه يجب أن يُدرك في تجربة محض». طبعا، من البديهي أن نسم العقل بسمة الوجود قبل أن نعرف ما إذا كان الكائن الموجود يختلط بالعقل أم لا، مادمنا نستبعد، كليا، أن يكون في وسع العقل، من الناحية المبدئية، أن يدعي تفوقا وأن يخضع الكائن لسلطانه.

إن الكائن هنا هو الكائن البشري لا المعطى الخام، الشيء المغلق على شيئيته، أو مجموع صفات هذا الشيء. فليس العقل كائنا، بل إنه في الكائن، باعتباره وسيلة تكيّف مع الحياة ووسيلة إبراز للحياة. وعليه، ففكرة الضرورة معاصرة لمفهوم العقل. فيقظة الشعور ونمو العقل ضروريان للكائن البشري في توقه إلى تحقيق ذاته، فالعقل، إذن، يخضع، مع الكائن ــ الكل، للضرورة التي يحاول جاهدا أن يفهمها. إنه ليس أساسا للضرورة، ولكنه يحاول أن يتشكل بها، بعد أن تدرك كحقيقة قائمة في العلاقات التي تربط الأشياء بعضها ببعض، وفي العلاقات التي بين الأشياء والكائنات الحية. والواقع أن هناك كائنا بشريا غير قابل للانعزال عن الحركة المشخصِنه. وبتعبير أدق، لا سبيل إلى فهمه خارج هذه الحركة. إنها حركة لا تعرف بدورها الا بارتباطها بالكائن. إنها دائما غير كاملة، ومندفعة لتحقيق الكمال: فلا يمكن أبدا أن نكون في الواقع ما يجب أن نكونه.

تنحل معضلة ثنائية الحضور القائم والتوق إلى التقدم بعملية التشخصن. تلك ثنائية تجعل من الكائن البشري نداء مستمرا لما يجب أن يكون، إنها صيرورة وميل لتعال مستمر.

---

2 . Louis Lavelle, de l'Etre, p. 3.

فالقيمة التي يظهر أنها تمثل الهدف النهائي الذي يجب أن نبلغه في الحياة ليست عملية توفيق بين الكائن والشخص، لأن الكائن هو القاعدة التي ترتفع فوقها شخصيات الشخص. كما أن القيمة ليست وجودا متعاليا قد يكون مشروطا بالعدم الذي تحتويه في داخلها، كما يدعيه هيدجر*،وليست طائفة من الأشخاص كما يراه مونيي**، بل إنها تفتح كامل على الكائن وهو يتشخصن حتى مرحلة تحقيق الانسان. وبما أن التعالي لا يرمي إلى الكائن، كذلك، لا ينحصر في الشخص. ليس لكلمة «شخص» ضمانات كافية، من وجهة نظر الحقائق النفسانية والمجتمعية. أفلا تشير هذه الكلمة إلى الذات وحدها، في تعارضها مع الطبيعة أو النوع البشري ؟

إذن، من الأفضل أن يتجه الوجود المتعالي إلى الانسان، وأن يعتبر نزوعا من الذات إلى ما فوق الذات.

والواقع أن الكائن ليس قيمة في ذاته، بل مادة أولى تأخذ قيمتها ومعناها في نفس الآن الذي ندخل فيه عالما مشخصينا. أما **الشخص**، من جانبه، فمفهوم لا يطابق الواقع إطلاقا. **والشخصية** تحمل في ثناياها، اندفاعا طبيعيا يرغمها على التناقض مع الواقع والميل إلى خداع النفس. ألم تكن كلمة (persona) اللاتينية تعني، في بادىء الأمر، القناع الذي يستعمله الممثلون في التمثيليات الهزلية والمأسانية؟ يؤكد (بويص) هذا المنشأ، حيث يقول إنها كلمة مشتقة من الفعل (personare) تضخم مقطعها ما قبل الأخير، لأن الصوت الذي ينفخ في داخل فجوة القناع المقعّر يصبح أكثر قوة. وبما أن هذه الأقنعة تمثّل الأفراد الذين كان الممثلون يلعبون أدوارهم، مثل (ميدا) و(شيمار) فقد جرت العادة بمناداة الرجال الآخرين، باسم أشخاص، عن طريق هيئتهم الخاصة. فالمرء يلبس القناع، إما ليختفي وراءه، وإما للتقليد قصد كتمان حقيقة، كما هي في الواقع. يبدو مفيدا جدا التأكيد على أن الوجود المتعالي، لا يسعه أن يكون في عمليات تحقيق المظاهر الخاصة. إن من الواجب ان

---

* Heidegger

** Mounier

نذهب إلى ما وراء ذلك، وأن نتوصل إلى تحقيق الشمول، أي الصفة الخاصة بالنوع الانساني. فكل شخص يلعب دوره تحت أقنعة الشخصيات. و«الشخص»، في لغة القانون (حتى القرن الخامس بعد الميلاد)، لم يكن يعني امرأ ذا كفاءة قانونية، فقد كانت اللفظة تستعمل بالمعنى المبسط لـ «فرد». ومرّ وقت طويل على الثقافة المسيحية قبل أن يتخذ لفظ «شخص» معنى خاصا، ويتحدد بصورة مطرّدة، إثر الأبحاث اللغوية واللاهوتية، ولم يدخل في مصطلحات القانون الا مؤخرا، فأصبح يدل على ذات لها كفاءة قانونية.

هناك، من وراء الشخص ذي الوجود الحالي، **الانسان** الذي يتوق الشخص إلى تحقيقه.

تتعلق المعضلة الأخلاقية والمعضلة الميتافيزيقية بالدراسة النفسانية للكائن البشري، كما هو في الواقع. هذه الدراسة تملي، بصورة مباشرة، التوجيه الدقيق للسلوك، انطلاقا من التجارب الشخصية. فقد يكون من الأفضل أن نحتفظ بلفظة «شخص» وبمشتقاتها، للأنا المقنع، وأن نسمي إنسانا، ما هو تحت القنع، أي الحقيقة التي يجب أن نتوق إليها.

والواقع أن لفظ «إنسان» يعبر عن مفهوم غني جدا، ويتميز على الأقل بكونه بريئا من وصمة التقلبات والتزوير. فالانسان إذن هو المتابع والملاحق حقا، لا المعطى، وهو التفتح الكامل للأنا، والغاية القصوى للامكانات التي يحتويها. فكون الشخص يصير إنسانا ليس معناه أن يصبح كل ما يريد أن يكون، بل كل ما يستطيع أن يحققه.

● ● ●

وقد تقدم القول بأن الكائن ليس هو الشخص. وهذا نفي واضح. ومع ذلك لا ننكر وجود الكائن، وإنما نؤكد أنه يتحمل انقلابات. وكلما وجد شيئان لا ينطبقان تماما، فهذا لايعني أنهما، حتميا، من طبيعتين مختلفتين. إن الكائن ليس شخصا، ولكنه يصير شخصا، إنه القاعدة التي يتأسس عليها الشخص، وهو سند المعاني المجتمعية، وعنه يصدر نشاط المشاركة في الحياة المعشرية وضرورة التاريخ.

الكائن لا يكون، أبدا، كائنا بشريا إلا إذا حبل بالشخص، نعني أن الكائن الذي ينحصر في «الظهور» دون انفعال بتأثيرات المجتمع، كائن خام، لا إنساني. أما الفرق بين الكائن الخام والكائن المشخص فليس فرقا في الدرجة، ولا في الطبيعة، فهما ليسا بالشيء الواحد، ولكنهما لا يتعارضان. فعلاقتهما تماثل العلاقة التي تربط، في هندسة أقليدس، بين القضايا والبديهيات والمسلمات والتعريفات. فالقضايا، مثلا، تختلف عن المسلمات، ولكنها تفرض وجودها: إن كل قضية تتعدى مجموع المسلمات دون أن تستطيع الاستغناء عنها أبدا. فإمكان وجود قضية ما، بصفتها هندسية، يتوقف على وجود الأسس الهندسية، من تعريفات ومسلمات وبديهيات ...

والكائن، كذلك، ليس بالشخص: إنه الشرط الحتمي لكل تشخصن. والشخص، وإن لم يكن الكائن، يتعذر إمكان وجوده بدون كائن. إذن، بينهما استقلال — في — ترابط، دون تطابق ودون تعارض. فالتعارض ينفي التداخل، والتطابق ينفي الاختلاف. أما الكائن والشخص، وإن اختلفا فإنهما يتداخلان. فقولنا إن الفرق بين الكائن والشخص فرق في الدرجة يستلزم أن نسلم بوجود طبيعة مشتركة بينهما. وفي هذه الحالة، يكون الكائن الثلث أو الثلاثة الأرباع من الشخص ... وهذا محال. وبمقتضى الفرض السابق، أيضا، يفقد الشخص تركيباته، ولا يحتفظ إلا بقوة تختلف حدتها. وهذا يتناقض مع الواقع.

●
● ●

ليس التشخصن، كما تقدم، بعقيدة مجانية، ولا بفكرة مجردة، أو بحركة آلية. في التشخصن تضمحل ثنائية كائن — شخص كما تضمحل انواع عديده من تناقضات، مثل التناقض في فن بعض الشعوب حيث يتعارض التابع الذي تقتضيه الصيرورة مع الركود (بل الرجوع إلى الوراء) بالنسبة للحركة العامة التي تسم مدنية العصر. كذلك شأن عدم فهم بعض الأفراد لصيرورة التاريخ، من جراء ضعف انسجامهم بالامتدادات التي تحددهم داخل بيئتهم.

وبما أن هذا العرض لا يرمي إلى تفسير الصيرورة، بل إلى استعمال الصيرورة في تفهم «الصائرين»، جاز القول بأن الخلق الفني، وكذلك وجود المتخلفين ذهنيا،

واللا منسجمين لا يخل بقانون التتابع، بل على العكس من ذلك، أن الابداع الفني ووجود ..خنفيز واللامنسجمين يشهدان بعصلاحية نظرية التشخصن، فالصيرورة لا تتدخل إلا في الحالة العامة حيث يكون اتحاد كائن — شخص اتحادا سويا، وليس هناك قطيعة. فبالنسبة للكائن البشري لا توجد صيرورة الا حيث توجد حركة مشخصنة.

●
● ●

لقد سطر العرض الخطوط العامة لكل المفاهيم الأساسية التي ستتوقف عليها الشخصانية الواقعية في تحليلاتها المقبلة، وأكد المدلول الذي يجب أن يطلق على فكرة «كائن»، في روابطه مع فكرة شخص. بقي أن نستكشف واقعية «شخص».

●
● ●

الشخص :

ليست الشخصية إلا فترة من التشخصن، تزمّن الكائن البشري في الحال. وعلى عكس ذلك، ان الشخص، قبل كل شيء، هو كل الشخصية الحالية بما فيها من ماض ونزوعات نحو المستقبل : إنه مجموعة شخصيات، وكل واحدة منها، في ذاتها، مشكلة.ذلك أن كل شخصية، من حيث إنها فترة من فترات الشخص، ليست مسلكا نمر به الحركة المشخصنة، وليست بالحد الأخير. فكل لحظة من حياتنا توازي النزوع الذي نعمل على تحقيقه، أي الطاقة الحيوية لوجودنا. بيد أن اللحظة، هي أيضا، مشلكة كما تفطنت لذلك الفلسفة المدرسية: اللحظة موجودة وغير موجودة، في آن واحد. فهي من هذه الوجهة تماثل النقطة في الهندسة، توجد النقطة، مادمنا نتحدث عنها وما دمنا نرسمها على الورقة وعلى السبورة، ولا وجود لها إذ أنها لا تخضع لأي وضع من الأوضاع. اللحظة تنطبق تماما مع الشخصية : نقول «هذه اللحظة» كأننا نتكلم عن موجود، ولكننا ما ننتهي من الكلام عنها حتى تكون قد انعدمت. فالفاصل بين الوجود والعدم غير ثابت، ولا محسوس، ولا دقيق : الماضي هو مالم يبق، إنه ما قد كان. لقد اصطدم (برجسون) بمشكل عبر عنه، معتمدا على ما كان له من نظريات حول الماضي، فاللحظة، في نظره، هي، في نفس الوقت،

ما يقوم حاليا بنشاط، وما تجرد نهائيا من النشاط. إنها تحيا، وعند الآونة التي تحيا فيها، تكون قد جاوزت حياتها. وبما أن فلسفة (برجسون) فلسفة التطور والحركة، فالديمومة لا تقبل إلا الاسترسال المطلق. إن الكائن ملقى في تتابع لحظات يجاوز بعضها البعض، دون انقطاع.

من هنا انقلبت مشكلة اللحظة إلى مشكلة التتابع، ففي داخل الشخص تمتد الشخصيات وتسترسل، مادام كل شخص يحمل في صميمه كل الشخصيات الممكنة، ويحتفظ بمجموع الشخصيات الماضية.

فلنفرض أننا نستطيع أن نرجع القهقري، في تاريخ شخص لنكشف ما انتجته صيرورته من شخصيات. فشخصيته الحالية ستكون الحلقة الأولى في سلسلة مراحل التشخصن، تنقلنا من شخصية لأخرى، حتى نصل إلى نقطة البداية في اللحظة التي ليس وراءها شيء، اللحظة التي ظهر فيها الكائن الخام. لقد صدق (وليام جيمس) في قوله «إن الذي يملك الأنا الأخير يملك كذلك الأنا الذي قبل الأخير، إلا أن الذي يملك المالك يملك المملوك»[3].

يجدر بالفلسفة الحديثة،لتتغلب على ما تجد من صعوبات لفهم ارتباط الشخص بالشخصيات، أن تعتبر الشخص حركة، أي مركز ثقل دينامي يتسع بقدر ما يتقدم تحت تأثير الأمواج المتعاقبة من الشخصيات التي تتجاذب بداخله، فتضاعف كثافته. **الشخص مركز اتصال الكائن بالشخصية الحاضرة، وملتقى مجموع الشخصيات الماضية.** فحول هذا المركز ينشأ الأنا ـــ الكل، ويتمخض عن نزوعاته.

لقد أعطيت عدة تعريفات لـ «الشخصية»، كلها تغاير التعريف الذي أخذنه في الشخصانية الواقعية.

إن (البورت)* أعطى تعريفا تبناه اليوم كثير من أصحاب السيكولوجيا المجتمعية. يرى أن الشخصية هي التنظيم الدينامي للأنظمة السيكوفيزقية، بواسطته يقوم الفرد بتنسيقاته الخاصة مع الوسط.

يظهر أن هذا التعريف صحيح، لكنه يحتاج إلى تكملة وتدقيق.

فالملاحظة الأولى على تعريف (البورت) هي : بما أن الشخصية تنظيم دينامي، يجب أن لايكتفي بالتحدث عن «التنسيقات»، بل لابد من ابراز قيمة تكيفنا بصيرورة الوسط الذي نغيره ونصنعه عن طريق فعالياتنا وانفعالاتنا فيه ومعه. إننا نتكيف مع العالم، وبتكيفنا نكيفه ونصنعه فيصنعنا، وفي ذات الآن، نصنع أنفسنا. تفاعل دائري وتقدم جدلي : فالفردية لا تعرف ذاتها إلا بوسطة العالم الذي يحيط

---

3 . W. James. Précis de psychologie, 5. 265. (20e édition de la traduction fr.) Paris, 1910

* . Allport

بها، كما قال (هيجل)[4]. إننا «نزوع» وحرية — في — موقف : المجتمع يصنع التشخصن، والشخص يصنع المجتمع.

يردد هذا صدى الجدل الهيجلي — الماركسي : إن التغيرات الكمية تحدث تغيرات كيفية، والعكس بالعكس. فإذا أخذنا التعريف الذي أعطاه (البورت) للشخصية، وجعلنا عوض «فرد» (من حيث كونه وحدة منعزلة) الـ «أنا» في «النحن» كما نشاهده في الواقع، حصلنا على كمية دينامية أكبر، لأن الذات متأطرة مجتمعيا، وبالتالي أقوى تأثيرا في الوسط. ولتفاعلها معه فإن النتائج أكثر أهمية من حيث الكيف.

●

● ●

يظهر أن هذه التدقيقات تجعل تعريف الشخصية أكثر واقعية، فمما تمتاز به أنها تبرز الدور الهام الذي يلعبه، في تكوين الشخصية، تفاعل شخص مع الوسط، ودور مفهومي الكيف والجماعة (مادام الفرد دائما فردا — مع ...) . بما أن كل ذات لابد أن تكون كائنا واعيا، يلزم عن هذا بالضرورة أن يكون للوعي إمكانات لتغيّر الموضوعات التي يتصل بها. إن التشخصن حركة مزدوجة تخط، في سيرها، اتجاهين :

— أولهما أن الكوجيطو الكلاسيكي يتممه كوجيطو آخر «مادي» يلج بنا في «مادية» الواقع كما هو، أي كما نشعر به، في معارضة الأشياء لنا، كما في فلسفة (مين دوبيران)*. فالكوجيطو الديكارتي تأملي، أما كوجيطو (مين دوبيران) أي الكوجيطو المادي، فيمتاز بدينامية كبيرة، لأنه لايعتبر العالم مجرد حقل فارغ، بل إن العالم هو ما يعارضني ويفرض وجوده على وعيي، بمعارضته اياي.

— الاتجاه الثاني الذي يخطه التشخصن يتجسم في التواصل الانساني وفي تضامن الأنا مع «النحن». فـ«التلاؤم»، على حد تعبير (البورت) في تعريفه للشخصية، يستمد ديناميته من مختلف أنواع الصراع القائمة بين الأنا وعالم الطبيعة والظاهرات، وبين الأنا وعالم الأشخاص الآخرين. ذلك أن للآخرين وجودا حاضرا متصلا بحياة كل فرد، ويقومون فيها بدور المساعدين، أحيانا، وأحيانا بدور المنافسين. لذا يمتنع فصل السيكولوجيا الفردية عن السيكولوجيا المجتمعية، فحتى المواقف النرجسية تظهر، مع البحث، أن مرجعها هو تأثيرات الصراع المجتمعي.

---

4. Hegel, La phénoménologie de l'Esprit, T.1, pp. 254 - 256.

* Maine de Biran.

أول تأليف مغربي في المنطق :
أسهل الطرق إلى فهم المنطق للماجري

د. محمد بنشريفة
كلية الآداب والعلوم الانسانية
الرباط

«قال الغزالي : من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعلمه، وقال أبو علي الماكري : هذا الفن لا يعطيه الله بكماله إلا لمن أحب من أوليائه»[1] فمن هو هذا الماكري الذي وضعت قولته إلى جانب قولة الغزالي في الاحتجاج لمشروعية تعاطي المنطق وحجية تعلمه ؟ ومن أين أخذها المؤلف المذكور ؟

فأما أبو علي الماجري أو الماجري الكفيف فقد كان ذكره هكذا في زمنه كافيا للتعريف به، وذلك لشهرته يومئذ. أما اليوم فإننا لا نجد له ترجمة فيما بين أيدينا من كتب الطبقات والتراجم ومعاجم الاعلام، ولولا بعض المعلومات والاشارات المتفرقة التي وجدناها في ثنايا كتاب «الذيل والتكملة» لظل أمر هذه الشخصية العلمية مجهولا أو مبهما، وسنحاول تركيب ترجمة للرجل وبناءها من العناصر والمواد الموجودة في الكتاب المذكور وغيره.

إن الماجري — كما تدل على ذلك النسبة — ينتمي إلى بني ماجر، وهم قبيل من دكالة — حسب مدلولها القديم — ونجد أخبارهم في نفاضة الجراب[2]

---

1 . ص. 23 ط. الأموية 1310.

2 . ج 2 ص 69 نص. دار النشر المغربية.

ووصف افريقيا[3] وتاريخ المغرب الغميس[4]، وما تزال أطلال سور بلدهم الذي وصفه ابن الخطيب ماثلة إلى اليوم[5]، وقد ظهر من هذا القبيل عدد من الاعلام أشهرهم الشيخ أبو محمد صالح الماجري صاحب الرباط المشهور بمدينة آسفي[6].

أما اسم صاحبنا ونسبُهُ فقد عرفنا بهما تلميذه ابن عبد الملك المراكشي عندما ذكره عرضا أول مرة في كتابه قال :

«الحافظ أبو علي الحسن بن أبي الحسن علي بن حسون ـــ بالحاء المفتوحة والسين الغفل مشددة مضمومة بعدها واو ونون ـــ وهو في عرف بلاد المغرب تصغير حسن، بن محمد بن أبي يحيى يسووكوت ـــ بياء مسفولة بثنتين مفتوحة وسين غفل ساكنة وواو مضمومة بعده واو مد وآخره تاء باثنتين من فوق ـــ وتفسيره منجب أو مصلح، والأول أبين عندهم كذا تلقيته منه رحمه الله، الماقري بالقاف المعقودة، وجرى اصطلاح كتاب المغرب على كتبها بالجيم بياء مسفولة هكذا: الماجري، ـــ من بني يجا ـــ بياء مسفولة باثنتين مفتوحة وجيم مشددة بعدها ألف، وهم فخذ من بني ماجره»[7].

ونستفيد من هذا النص أن لسان الماجري وقبيله كان هو اللسان الغربي كما يسمى في المصادر القديمة[8]، ويؤكد هذا ما في المنهاج الواضح[9]، كما نستفيد منه أن الشيخ الماجري الكفيف والشيخ أبا محمد صالح من فخذ واحد هو فخذ بني يجا[10] الذين ينتسب إليهم خميس نيجا المعروف بأحواز آسفي[11].

3 . ج 1 ص 159 ط. دار الغرب الاسلامي 1983.

4 . ج 1 ص 159 وما بعدها.

5 . على بعد حوالي 40 كلم من آسفي جنوبا.

6 . ترجمته ومصادرها في دائرة المعارف الاسلامية جـ 1 ص 145.

7 . الذيل والتكملة 1: 69 - 70.

8 . المؤرخ البيدق وغيره، وقاموس دوزي.

9 . ص 16 وسماه : «لسان الرطانة».

10 . في المنهاج: «من عشيرة بني حي والصواب بني يجا».

11 . ينطق اليوم خميس نجا وأصل التسمية في القديم، خميس ن يجا، حسب اللهجة البربرية.

لانعرف أولد الماجري في مدينة آسفي حيث كان فيها لِجُلّ الماجرين دور[12]، وحيث رباط الشيخ أبي محمد صالح أم أنه ولد في بني ماجر، وقد نعته مؤلف «مفاخر البربر» بنزيل آسفي[13].

ولا نعرف كذلك هل ولد أعمى أم طرأ عليه العمى، وقد وجدنا ابن عبد الملك الذي ينعته دائما بالكفيف والضرير يقول ما يلي: «وأنشدت على شيخنا أبي علي الماقري وكتب لي من كتابه» ويقول مرة ثانية « وأنشدت عليه أيضا وقد كتب لي من كتابه»[14]. وانظر هل فعل كتبَ هنا مبني للمعلوم أم للمجهول ؟

وإذا كنا لانعرف كذلك تاريخ ميلاده بالضبط فإننا نعرف أنه كان من طلبة العلم الموجودين سنة 592 هـ الّذين أفادوا من الاجازة العامة التي صدرت عن ابن مضاء القرطبي في السنة المذكورة[15]، ونجده منذ سنة 596 هـ — وربما قبلها — يدرس في مراكش[16]، ويبدو أنه استمر يتلقى فيها العلم حتى نشوب الفتنة والمجاعة بعد وفاة المستنصر الموحدي سنة 620 هـ[17].

وقد كانت مراكش خلال ذلك العهد — عهد المنصور والناصر والمستنصر — حاضرة الخلافة يفد عليها أهل العلم والطلب من الاندلس وغيرها، وكانت تكتظ بدكاكين الوراقين والكتبيين، وتزخر بالمؤلفات في كل علم وفن. وغدت لذلك تغني طلبة المغرب عن شد الرحال إلى الاندلس أو المشرق. وكان قربها من بلد الماجري من حسن حظه، إذ أنه كان — كما عرفنا — مستطيعا بغيره، وقد أخذ خلال مقامه الطويل بها عن جماعة من كبار الشيوخ الوافدين عليها أو المستقرين بها، ونذكر بعضهم حسب ترتيب وفياتهم :

1 — ابن مضاء القرطبي المعروف. ت. 592 هـ. يروي عنه الماجري بالاجازة[18].

---

12 . وصف افريقيا للوزان ج 1 ص 159.

13 . مفاخر البربر : 68 - 69 . ط. الرباط 1934.

14 . الذيل والتكملة 5 : 155.

15 . نفسه 1 : 217.

16 . نفسه 8 : 210.

17 . البيان المغرب (قسم الموحدين): 268 - 269. ط. دار الغرب الاسلامي.

18 . الذيل والتكملة 1 : 217.

ــ أبو العباس أحمد بن سلمة المعروف بابن الصيقل البلنسي. استدعاه المنصور إلى مراكش لتدريس الحديث بها، توفي في أول سنة [illegible] هـ. روى عنه الماجري أخبارا وأشعارا[19].

2 ــ أبو بكر محمد بن عبد العزيز السلاقي، استدعاه المنصور من الاندلس إلى مراكش وكلفه بالتدريس في جامعها الأعظم. ت. 601 هـ سمع عليه الماجري كثيرا[20].

3 ــ أبو الحسن علي بن أبي قوة الداني نزيل مراكش المتوفى بها سنة 608 هـ روى عنه الماجري أحاديث وأشعارا وأخبارا[21].

4 ــ أبو الحسن علي بن محمد الدريدنة الأشبيلي، إمام في النحو والكلام، وله مؤلفات، درس بمراكش. ت. 609 هـ حدث عنه الماجري[22].

5 ــ أبو الخطاب أحمد بن واجب البلنسي قدم مراكش مرات آخرها عام وفاته 614 هـ حدث عنه الماجري[23].

6 ــ أبو الحسين محمد بن جبير صاحب الرحلة المعروفة، يروي عنه الماجري بالاجازة. ت. 614 هـ بالاسكندرية[24].

7 ــ أحمد بن يحيى العبدري القرطبي نزيل مراكش، توفي في عهد الناصر. روى عنه الماجري ودرس عليه وحدث عنه[25].

8 ــ أبو علي عمر بن عبد المجيد الرندي. أقام بمراكش مدة. ت. 616 هـ. حدث عنه الماجري[26].

---

19 . الذيل والتكملة 1 : 148 - 149 وترجمته في التكملة.

20 . نفسه 6 : 382، 5 : 632.

21 . نفسه 5 : 154 - 156.

22 . نفسه : 320.

23 . نفسه 1 : 472

24 . نفسه 5 : 607.

25 . نفسه 1 : 564.

26 . نفسه 5 : 450.

9 ــ أبو عبد الله محمد ابن عياش. من كتاب الخلافة المشهورين. ت 618 هـ. انظر نموذجا من سماعات الماجري عنه في الذيل والتكملة[27].

10 ــ أبو العباس أحمد بن عبد المومن الشريشي، شارح المقامات المعروف، درس عليه الماجري بمراكش. ت 619 هـ[28].

11 ــ أبو الحسن علي بن محمد الانصاري المعروف بابن الحصار. دَرَّسَ بمراكش، وكان من مريدي الشيخ أبي محمد صالح، وقد زاره في آسفي مرارا. له مؤلفات في الكلام والفقه والأصول والحديث، توفي بمكة سنة 620 هـ. اقرأ بعض ما رواه الماجري عنه بمراكش في الذيل والتكملة[29].

12 ــ أبو القاسم أحمد ابن بقي القرطبي ولي القضاء والكتابة في مراكش مدة. ت. 625 هـ، يروي عنه الماجري أجوبة الفقيه ابن ورد[30].

13 ــ أبو عبد الله محمد بن عبد الحق البطوئي. من القضاة المرموقين والمؤلفين المكثرين، توفي بتلمسان سنة 625 هـ يروي عنه الماجري بالاجازة[31].

14 ــ أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي مؤلف «لُباب المعقول» وغيره، توفي بمراكش سنة 626 هـ. روى عنه الماجري ودرس عليه الكلام والأصول[32].

15 ــ أبو زيد عبد الرحمن الفازازي من كتاب الدولة الموحدية المشهورين وشعرائها المعروفين. توفي بمراكش سنة 627 هـ، انظر رواية الماجري عنه في الذيل والتكملة[33].

16 ــ أبو الحسن علي ابن القطان الكتامي. خديم الدولة الموحدية وصاحب المؤلفات العديدة ووالد المؤرخ المعروف. ت. 628 هـ، يروي عنه الماجري فهرسه وغيره.[34].

---

27 . نفسه 1 : 148.

28 . نفسه : 269.

29 . نفسه 8 : 209 - 210 والمنهاج الواضح : 338 ,350.

30 . آخر أجوبة ابن ورد (مخطوط).

31 . نفسه 8 : 318.

32 . نفسه 8 : 432.

33 . نفسه 1 : 548.

34 . نفسه 8 : 167 ومذكرات ابن الحاج : 103 (أطروحة مرقونة).

17 ــ أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن جوهر الليثي الفاسي الخصار، وتي القضاء بسجلماسة وسبتة، وله تآليف رواها عنه الماجري[35].

18 ــ أبو عثمان سعيد بن علي المربي، محدث زار آسفي للقاء أبي محمد صالح فروى عنه الماجري[36].

19 ــ الأسعد عبد الرحمن بن مقرب التجيبي، محدث الاسكندرية في وقته. روى عنه الماجري بالاجازة حديث المنذر الصحابي بسنده ت. 643 هـ[37].

20 ــ أبو القاسم البلوي الأشبيلي نزيل مراكش. أديب مترسل معروف، حدث عنه الماجري. ت. 657 هـ[38].

هؤلاء هم بعض شيوخ الماجري الذين وقفنا عليهم، ولا شك أن ثمة آخرين لم نقف على ذكرهم، إذ أن الرجل كان ضربا منقطعا إلى العلم متفرغا للقاء شيوخه[39].

وقد نقل ابن عبد الملك عن الماجري بعض ما رواه عن شيوخه المذكورين ولا أريد أن أثقل هذا التعريف بشيء من ذلك، وهو يدل على أن الماجري بلغ بعد تفرغه الطويل للدراسة درجة عالية في العلم ومرتبة سامية في الحفظ، ولعله كان يتشبه في هذا بنظرائه في العاهة من أمثال المعري وابن سيدة والحصري، ويطمح إلى أن يكون مثلهم، وقد نعته مؤلف مفاخر البربر بأنه «الشيخ الفقيه الحافظ المحدث الاتقى»[40] ووصفه المؤرخ صالح الايلاني في رسالته «دلائل القبلة» بالفقيه المحقق المتقن[41] أما ابن عبد الملك المراكشي فيتفنن في إضفاء صفات الكمال عليه ولا يذكر اسمه إلا مقرونا بالحافظ أو الراوية الحافظ أو الحافظ الذاكر.

---

35 . برنامج المنتوري : 224.

36 . الذيل والتكملة 4 : 37.

37 . نفسه 8 : 379 وترجمة ابن مقرب في سير أعلام النبلاء ج 23 ص 215.

38 . نفسه 6 : 207 ,1 : 453.

39 . ثمة شيخ روى عنه وحل اسمه بياض في الذيل والتكملة 6 : 321 ونقدر ان الاسفار المفقودة من الذيل والتكملة فيها مزيد شيوخ له ومعلومات أخرى تتعلق به.

40 . مفاخر البربر 68.

41 . دلائل القبلة : 5 / مخطوط ــ خ. ع. ر.

ومن المعروف أن صفة الحافظ تطلق في اصطلاح المحدثين على من أكثر رواية الحديث وأتقنه[42]. وقد رُوِيَتْ بواسطته مؤلفات لابن ورد وابن القطان وابن الحصار وابن جوهر والشريشي وابن عبد الحق البطوني وغيرهم كما تدل على ذلك برامج الغافقي وابن الحاج والمنتوري[43]. ونحن نظن أن وجوده في آسفي كان سببا في قلة عدد تلاميذه والراوين عنه، إذ لم يكن يقصده إلا العارفون بقيمته، ومنهم المؤرخ الموسوعي ابن عبد الملك المراكشي الذي انتفع كثيرا بالماجري وتردد عليه عدة مرات في آسفي[44] وكذلك أبو إسحاق ابراهيم الغافقي السبتي صاحب البرنامج المفيد، وهو يلي ابن عبد الملك في الرواية عن الماجري ويبدو أنه شد الرحلة من سبتة إلى لقائه في أسفي وروى عنه تآليفه، وبواسطته نقلت إلى الأندلس[45].

ومن الطلاب الذين قصدوا صاحبنا من بعيد فيما يبدو العالم الصدر أبو العباس أحمد بن أبي علي القاسم بن تونارت المسيلي، وتدل نسبته على أنه من أهل المسيلة بالمغرب الأوسط[46].

ومن الآخذين عن الماجري من أهل منطقته بلَدِيُّه وقَبِيلُه الفقيه المشاور أبو عبد الله محمد بن عيسى الماجري الآسفي، وأبو الزبير طلحة بن الزبير بن سليمان بن تميم الحاحي، فالأول روى عن الماجري أجوبة القاضي ابن ورد[47] والثاني روى عنه تأليفه الذي سماه الترجيح والتنقيح في الناسخ والمنسوخ[48]ومن الراوين عنه الشيخ أبو عبد الله محمد بن عمر بن مجلد كما في دلائل القبلة[48 م].

ولا شك أن الآخذين عن الماجري هم أكثر ممَّن ذكرنا، إذ أنه قضى سنوات طويلة في آسفي منصرفا إلى التدريس في الجامع الأعظم تطوعا واحتسابا إلى أن

---

42 . انظر على سبيل المثال مقدمة **فهرس الفهارس** للكتاني.

43 . **مذكرات ابن الحاج**: 103 (نسخة مرقونة بتحقيق ألفريد بل بربمار وبرنامج المنتوري : 224 - 225 (مخطوط).

44 . تكررت زياراته لها سنة 663 هـ كما في **الذيل والتكملة** 8 : 210 - 270.

45 . برنامج المنتوري: 224 - 225 ومذكرات ابن الحاج: 103 وأجوبة ابن ورد (مخطوط). سماعات نسخة خطية.

46 . أجوبة ابن ورد، ولعله المترجم في **نيل الابتهاج** ص، 22 ط. مصر 1351 هـ.

47 . نفسه، وممن رواها عنه أيضا ابن عبد الملك والمسيلي المذكور آنفا.

48 . **مفاخر البربر** : 69.

48 . ص 15 وهذا الشيخ يروي عنهُ صالح الايلاني المؤرخ مؤلف **الدلائل** ويبدو أنه من أهل منطقته.

وافته المنية عن سن عالية حوالي سنة 668 هـ[49].

لقد عرف القرن السابع نمطا من العلماء الموسوعيين ظهروا في المغرب والمشرق ووجدوا في الأقاليم كما في العواصم، وما الماجري وصاحبه أبو سعيد الحاحي الذي ألف أول موسوعة علمية مغربية إلا مثالان لهذا النمط الذي طلب العلم لذات العلم وأنفق فيه العمر طلبا لما عند الله[50].

وتتجلى موسوعية الماجري من خلال مروياته التي تشمل الحديث والفقه والأصول والأدب والتفسير والتاريخ والمنطق وغيرها. فهو ممن جمع بين الرواية والدراية وزاوج بين المنقول والمعقول، مثله مثل عدد من معاصريه في المغرب والاندلس مثل أبي المطرف ابن عميرة وحازم القرطاجني والحرالي وأبي عبد الله المومناني الفاسي وغيرهم.

ومما يدل على هذه المزاوجة وذلك الجمع أن التأليفين المعروفين من تآليفه يتناول أحدهما موضوع الناسخ والمنسوخ، ويهتم الثاني بتقريب علم المنطق وتبسيطه للمبتدئين وتحبيبه إلى المتعلمين، ونحن نحسب أن العلاقة بين هذين الوضعين واضحة والغاية من تأليفهما واحدة.

فالناسخ والمنسوخ يُعَالَج باعتباره «من قواعد عقائد المسلمين، ومما ادعى جحده كفرة الكتابيين وعاند فيه جهلة الملحدين»[51]. وهو يمثل مبحثا من مباحث المتكلمين ويشكل فصلا من فصول كتبهم[52].

أما المنطق فهو يُعَلَّمُ لأنَّ «الحد والبرهان هما الآلتان اللتان تكتسب بها جميع العلوم النظرية، فمن لم يحققهما فلا يعد من طائفة العلماء الباحثين المفتّشين عن الحق المخرجين له من العدم إلى الوجود المخاطبين بقوله تعالى: «يا أولي الألباب»[53].

---

49 . يقول ابن عبد الملك إنه توفي بعد أبي الخطاب بن واجب بنحو ست عشرة سنة، وأبو الخطاب هذا توفي سنة 652 وعليه تكون وفاة الماجري في التاريخ المذكور انظر الذيل والتكملة 5 : 635.

50 . انظر حكاية هذا الحاحي وموسوعته منار العلم وصلته بالماجري في الذيل والتكملة 8 : 252.

51 . مقدمة منهاج الرسوخ للمزّيغي (مخطوط).

52 . انظر على سبيل المثال الفصل الذي خصصه إمام الحرمين للنسخ في كتابه (الإرشاد).

53 . انظر أقرب الطرق للماجري وهو النص الموجود بعد هذا التقديم، «يا أولي الألباب» وردت في سورة «البقرة» مرتين وفي سورة «المائدة» وفي سورة «الطلاق».

وإذا كنا لم نعثر بعد على تأليف الماجري في الناسخ والمنسوخ لنعرف الباعث على تأليفه فإننا نلاحظ أن ظهوره جاء في سياق ظهور أربع مؤلفات في الموضوع نفسه صدرت في فترة متقاربة وبيئة متشابهة وهي لأبي بكر ابن العربي وأبي عبد الله محمد بن هشام المعروف بالشواش وأبي الحسن علي ابن الحصار السبتي وأبي العباس العزفي[54]، ويقول هذا الأخير أن ناسخ القرآن ومنسوخه وإن كثرت فيه التصانيف كتصنيف أبي داود السجستاني وأبي عبيد القاسم بن سلام وغيرهما إلا أنها لا تتناول ناسخ الحديث ومنسوخه كما أن ما يتناول هذا الأخير ككتاب الحازمي غير شاف في الموضوع، وهي على العموم في حاجة إلى إحكام الترتيب والتصنيف وإجادة تفصيل الأبواب[55]، وقد نفهم من عنوان كتاب الماجري أنه جاء في آخر القائمة ليرجح ما يستحق الترجيح، وينقح ما يحتاج إلى التنقيح.

إن ما لدينا الآن من تآليف الماجري وأعماله هي الأدبيات والمعلومات التي رواها تلميذه ابن عبد الملك في الأسفار الموجودة من كتابه الذيل والتكملة ثم هذه الرسالة في المنطق التي نضعها بين أيدي الدارسين، وهي إذا لم تكن لها من الناحية العلمية قيمة تذكر في نظر المنطق الحديث وتجاه المؤلفات التراثية المطولة في المنطق الصوري فإن لها قيمة تاريخية بيداغوجية، إذ أنها — فيما نعرف — أول رسالة مغربية في المنطق ولكننا مع ذلك نسلكها في قائمة المداخل التي ألفت في هذا العلم قبلها في الأندلس، وهي: التقريب لحد المنطق لابن حزم، وتآليف ابن سيدة، وكتاب ابن باجة، وتقويم الذهن لأبي الصلت، ومختصر ابن رشد المسمى بالضروري، والمدخل لابن طملوس، وتصنيف الحرالي[56].

ونحن نرى أن رسالة الماجري التي أسماها : (أسهل الطرق إلى فهم المنطق) تأتي — من حيث الترتيب التاريخي — مباشرة بعد تصنيف الحرالي (ت 638 هـ) الذي قد يكون الماجري لقيه في مراكش[57] فهي بهذا الاعتبار آخر حلقة في هذه

---

54 . طبع منها كتاب ابن العربي أخيرا بتحقيق الدكتور عبد الكبير المدغري، وانظر الاشارة إلى الكتب الأخرى في **برنامج الرعيني والذيل والتكملة**، وتوجد صورة من الجزء الأول من كتاب العزفي في الخزانة العامة بالرباط، ومن أقدم كتب أهل المغرب في الموضوع كتاب مكي بن أبي طالب ومنه نسخة في القرويين.

55 . مقدمة **منهاج الرسوخ** للعزفي (مخطوط).

56 . مما طبع منها **التقريب والتقويم والمدخل**، وانظر في الأخرى **طبقات الأمم** لصاعد، **والذيل والتكملة، وعنوان الدراية**.

57 . انظر ترجمة الحرالي في **عنوان الدراية** للغبريني وغيرها.

السلسلة من المداخل الأندلسية المغربية في المنطق، كما أنها تضع حدا فاصلا في هذا المجال بين ما راج حتى نهاية الموحدين وبين ما سيروج بعد زمنهم في الغرب الاسلامي.

ومن الغريب أن الذين أرخوا لتاريخ المنطق وتطور التدوين فيه لم يشيروا إلى هذه الرسالة[58]، مع أنها عرفت شيئا من التداول كما يدل على ذلك النسخ الخطية الموجودة، ففي الخزانة العامة بالرباط نسختان منها، وفي الخزانة الحسنية نسخة، وأخبرني بعض الوراقين أنه وقف عليها في بعض الخزائن الخاصة، كما كانت بيد الشيخ قصارة نسخة منها، ومنها نقل القولة التي صدرنا بها هذا التقديم، والشيخ المذكور فرغ من تأليف حاشيته سنة 1249 هـ وتوفي سنة 1259 هـ.

لقد أملى الماجري رسالته تقريبا في نفس الفترة التي ظهرت فيها المختصرات المشرقية مثل إيساغوجي للابهري (ت 663)· والجمل للخونجي (ت 646 هـ) والشمسية للكاتبي القزويني (ت 675 هـ) وقد كتب لهذه المختصرات رواج وانتشار، وغدت من المتون التعليمية في المشرق والمغرب، وتناولها الناس بالشرح والنظم[59] والحق أنه لو عقدت موازنة بينها وبين رسالة الماجري لوجد أن هذه تفضلها بسهولة التناول وجودة التعبير ووضوح المعنى واختيار الأمثلة، ولكنها لسوء حظها وقلة رواتها وحامليها هجرت وحجبت بالمختصرات المشرقية التي لقيت إقبالا خاصا لدى المتأخرين في الأندلس والمغرب ولاسيما المغرب الأوسط، وما الأخضري والسنوسي إلا مثالان من أمثلة عديدة.

لا نعرف متى ولا أين أملى الماجري رسالته، وكل ما يقوله في مقدمتها أنه أملاها تلبية لطلب بعض أصحابه، ولا نعرف هل يقصد بهم أصحابه في الدراسة أم أصحابه من أتباعه وتلاميذه.

ومهما يكن تاريخ إملاء هذه الرسالة فمن المؤكد أن ذلك كان في وقت لم تكن قد نسيت فيه محنة المشتغلين بالفلسفة والمنطق في عصر المنصور، وهي محنة عايشها الماجري في بداية حياته الدراسية، وعرف انقسام شيوخ العلم يومئذ تجاه الممتحنين، فمن متشف محرض، ومن متسامح متأول، ويمثل الأولين ابن جبير صاحب

---

58 . منهم الدكتور ابراهيم مذكور في أطروحته عن أورجانون أرسطو في العالم العربي.

59 . انظر على سبيل المثال ما مهد به الدكتور سعد غراب لجمل الخونجي ومختصر ابن عرفة المنشورين بتحقيقه.

الرحلة المعروفة، وأبو زيد الفازازي وابن قسوم الأشبيلي وجابر بن محمد المالقي وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد الرجراجي، وهذا الرجراجي الذي كان متحققا بعلم الكلام هو سبب نكبة ابن رشد ونكبة أصحابه كما يذكر ابن الابار في التكلمة.

وقد قيلت أشعار عديدة وكتبت بعض الرسائل وألقيت بعض الخطب في التنديد بالمشتغلين بالعلوم القديمة، ومنها أشعار في ذم المنطق لابن جبير وابن قسوم وجابر المالقي[60].

لكن هذه المحنة لم تقض على الاشتغال بالفلسفة ولا سيما في الأندلس التي انحلت فيها السلطة الاسلامية وضعف بها الحكم المركزي، ودليل ذلك الانتقادات والردود التي توالت بعد ذلك على المشتغلين بالعلوم القديمة، وقد كتب أحدهم إلى المكلاتي شيخ الماجري يشكو من أن «المذاهب الفلسفية بقطره حاجة مفرطة الشياع، مشهورة البيع والابتياع، والاجماع، على التّذاكر فيها والتعظيم لمنتحليها منكشف القناع»[61].

وأما في المغرب الأقصى فقد ظل الموقف من الفلسفة ثابتا في هذا القرن السابع وكذلك في القرن الثامن بعده بدليل ردود المكلاتي على الفلاسفة وأهل الأهواء والبدع وبدليل ما وقع للمكولي وابن خميس والآبلي[62].

غير أن هذا لم يمنع نمو العلوم العقلية كعلم الكلام وعلم الأصول وفي ضمنه المنطق، وقد كانت بعض الكتب مثل المستصفى والارشاد والبرهان تدرس بعمق، وتناقش بمهارة وحذق، ولا نشك في أنها كانت من مقروءات صاحبنا الماجري على شيخه المكلاتي وغيره، وإن مما يستوقف النظر أن بعض علماء الغرب الاسلامي استطاعوا أن يكونوا أئمة في الحديث ومشتغلين بالمنطق والعلوم العقلية، وتمكنوا من تحقيق التوفيق بينهما.

ويعتبر الماجري وبعض شيوخه ومعاصريه نموذجاً لهم مع أن أهل الحديث في المشرق على الخصوص كانوا أعداء ألدّاء للمنطق ومنهم ابن الصلاح وابن تيمية المعاصران للماجري والنووي والسيوطي بعد ذلك.

60 . انظر في هذا الذيل والتكملة وبرنامج الرعيني.

61 . مقدمة لباب العقول للمكلاتي نشر د فوقية حسين.

62 . أعدم الأول وحوكم الثاني واضطر الثالث إلى الاختفاء (انظر الروض المعطار : 544 وشرح ابن هدية على رسالة ابن خميس (مخطوط) ونيل الابتهاج : 245).

أما أبو علي الكفيف المحدث الحافظ قد ذهب بعيدا في الانتصار للمنطق وآليانه عندما قال :

«وهذا الفن لا يعطيه الله تعالى بكماله إلا لمن أحب من أوليائه لأن معرفة الله تدرك به».

وعندما قال :

«الحد والبرهان آلتان تكتسب بهما جميع العلوم النظرية، فمن لم يحققهما فلا يعد من طائفة العلماء الباحثين المفتشين عن الحق المخرجين له من العدم إلى الوجود المخاطبين بقوله تعالى : «يا أولي الألباب»[63].

ويمثل هذا الموقف حسم أمر جواز تعليم المنطق وتم دمجه في نظام التعليم الاسلامي بل إنه أصبح يُروى بالأسانيد ويدرج في برامج العلماء وفهارسهم، وأول من رأيناه يفعل هذا هو الغبريني البجائي (ت 714 هـ) يقول في برنامج مشيخته :

«وأما علم المنطق فبقراءتي على شيخنا أبي العباس ابن خالد وعلى بعض الطلبة المجتازين على بجاية، وقرأته على طريق الأقدمين أبي نصر الفارابي وغيره، وطريقة المتأخرين فخر الدين وغيره، وعلى طريقة الأوسطين كابن سينا وغيره»[64].

وتصنيف الغبريني هذا للطرق أو المدارس المنطقية عند المسلمين الذي توسع فيه ابن خلدون فيما بعد[65] يجعلنا نتساءل عن مرجع الماجري في عمله الموجز المركز هذا، والذي يبدو من النظرة الأولى أن الماجري اعتمد على أوضاع الغزالي بالدرجة الأولى، وصحيح أن خطة الرسالة لا تختلف عن خطة الايساغوجي لكن الأمثلة وبعض التعريفات والعبارات مستمدة من معيار العلم ومحك النظر ومقدمة المستصفى للغزالي[66] وتأثير المصادر المذكورة ملحوظ أيضا في المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس[67] الذي لا نستبعد اطلاع الماجري عليه، وقد ذهب الماجري نزولا عند رغبة صاحبه إلى التمثيل بالمواد كقولهم : كل انسان حيوان وبعض الانسان كاتب وليس بالحروف كقولهم، كل ج ب وبعض ج ب، وهذه طريقة الغزالي الذي يقول مع ذلك: «ولاجل كون الأمثلة مغلطة في ذلك عدل المنطقيون

63 . انظر نص الماجري.

64 . عنوان الدراية : 218 ط. الجزائر 1910.

65 . راجع الفصل المتعلق بالمنطق في المقدمة ص 1106 وما بعدها د. وافي.

66 . انظر نص الماجري.

67 . انظر المدخل : 33 على سبيل المثال.

عن الأمثلة المكشوفة إلى المبهمات وأعلموها بالحروف المعجمة»[68].

ومهما يكن الأمر فإن تآليف الغزالي في المنطق كانت متداولة عند الأندلسيين والمغاربة كما يذكر ذلك ابن طملوس في مقدمة مدخله، وقد لقي كتاب المستصفى ومقدمته المنطقية على الخصوص رواجا كبيرا في قرن الماجري الذي هو القرن السابع، وأصبح كتابا تعليميا وتناوله أعلام هذا القرن بالاختصار والتعليق والتنقيح.[69].

ولابد لنا أن ننبه إلى الكلمة التي ختم بها الماجري مختصره وهي قوله: «وما جعلناه في هذا المختصر فإنما كحروف أب ت للأطفال في المكتب»[70] وهذه الكلمة تدل على تواضع الرجل وما أوضح الفرق بينه وبين الخونجي الذي يقدم مختصره الجمل وهو في قدر أربعة أوراق بقوله: «أما بعد فهذه جمل تنضبط بها قواعد المنطق وأحكامه وضعتها لجمع من أكابر العلماء وأعيان الفضلاء»[71].

ويقول ابن خلدون في هذا الجمل المخطوط أنه «أخذ بمجامع الفن وأصوله فتداوله المتعلمون لهذا العهد ... وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن، وهي ممتلئة من ثمرة المنطق وفائدته».[72].

وكما تدل كلمة الماجري الختامية على تواضعه فإنها تدل أيضا على تضلعه في علم المنطق، إذ من المعروف أن القدرة على تبسيط العلوم وتبليغها إلى الناشئين والشادين لا تتوفر إلا للراسخين في العلم وقد كان الماجري الكفيف منهم ولاشك.

وأشير في الأخير إلى أني أنشر نص الماجري مقابلا بثلاث نسخ : اثنتان محفوظتان في الخزانة العامة توجد أولاهما ضمن مجموع رقمه 1043 د وقد رمزنا لها بحرف أ، وتوجد الثانية في مجموع رقمه 1072 د[73]وهي التي رمزنا لها بحرف ب. أما الثالثة فهي من الخزانة الحسنية[74] ورمزها ج

وإني إذ أقوم بنشر هذا النص والتعريف بصاحبه لأول مرة فإني أرجو أن أكون قد أحييت بذلك أثرا وصاحبه ونفضت عنهما غبار الاهمال والنسيان.

68 . معيار العلم : 128

69 . أبو المطرف ابن عميرة من تأليفنا ص 76 وما بعدها.

70 . انظر النص.

71 . رسالتان في المنطق: 29 تحقيق وتقديم سعد غراب.

72 . المقدمة ــ فصل المنطق.

73 . انظر الفهرس الذي جمعه علوش والرجراجي ج 2 ص 253 وص 254. وليس فيه أي اشارة إلى تاريخ النسخ أو إلى شخصية المؤلف.

74 . انظر فهارس الخزانة الحسنية 4 : 13.



بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم

قال الفقيه الجليل المتقن
أبو علي الحسن بن علي
الماجري رضي الله عنه

الحمد لله خالق العالم على اختلاف الصور والألوان والصفات
وجعل بعضه جمادات وبعضه حيوانات وفضل بعض الحيوان بالآلات التام[ة]
الذهنية والحسية وترك بعضه كالجمادات وصلواته الطيبات الزاكيات
على أفضل المخلوقات محمد المبعوث إلى الخلق كافة بأفضل المناهج و
الشرائع ورضي الله عن أصحابه وأزواجه الطاهرين أما بعد
فقد سألني بعض الأصحاب أن أكتب له ما يكتسب
به علم التصورات والتصديقات بلفظ تام شارح معبر بما فيه من
المجملات ومثال ذلك بالمواد العقليات كقولنا كل إنسان حيوان وبعض الإ
نسان كاتب لا كقولهم كل ج ب وبعض ج ب في تمثيل الكليات و
الجزئيات لأنه لا يفهم من ذلك المقصود والغرض نسأل الله أن يوفقنا
إلى ما يحبه ويرضاه من الحركات والسكنات وسميته
تسهيل الطرق إلى فهم المنطق ونعوذ بالله التوفيق المنطق
اسم لعلم مشتمل على الحد والبرهان وهما اللذان يكتسب بهما جميع
العلوم المنطقية والعلوم النظرية وينقسم إلى قسمين تصور وتصديق

الصفحة الأولى من النسخة أ

بسم الله الرحمان الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد

قال الفقيه الجليل المتفنن أبو علي الحسن بن علي الماجري رضي الله عنه[1]

☐ الحمد لله الذي خلق[2] العالم على اختلاف الصور والألوان[3] والصفات، وجعل بعضه جمادات[4] وبعضه حيوانات[5]، وفضل بعض الحيوان[6] بالادراك التام[7] الذهني والحسي وترك بعضه كالجمادات، وصلواته الطيبات الزكيات، على أفضل المخلوقات، محمد المبعوث إلى الجن والأنس بأفضل المناهج والشرعيات، ورضي الله عن أصحابه وأزواجه الطاهرات.

أما بعد فقد سألني بعض الأصحاب أن أكتب له[8] ما يكتسب به علم التصورات والتصديقات، بلفظ ظاهر شارح مفسر لما فيه من المجملات[9]، وأمثل له ذلك[10] بالمواد العقليات، كقولنا: كل إنسان حيوان وبعض الانسان كاتب، لا كقولهم كل جـ ـــ ب ـــ وبعض جـ ـــ ب في تمثيل الكليات والجزئيات، لأنه لا يفهم من ذلك المقصود والفرضيات، نسأل الله أن يوفقنا إلى ما يحبه ويرضاه من الحركات والسكنات.

وسميته: **أسهل الطرق إلى فهم المنطق**، ونقول وبالله التوفيق : المنطق اسم لفن معلوم مشتمل على الحد والبرهان، وهما آلتان[11] يكتسب بهما جميع العلوم التصديقية[12] والعلوم النظرية،[I] وينقسم إلى قسمين :[13]

١ . البداية في ب، ج : قال الشيخ الفقيه المتفنّن أبو الحسن علي بن علي الماجري أكرمه الله تعالى ونفع به آمين.

٢ . في أ: الحمد لله خالق.

٣ . ناقصة في ب.

٤ . في ب : جمادا.

٥ . في ب : حيونا.

٦ . في ب : وفضل الحيوان.

٧ . ناقصة في ب.

٨ . في ب : كتبا (كتابا).

٩ . في ب : المجهولات.

١٠ . في أ : ولمثل له.

١١ . في ب : اللذان.

١٢ . في أ : المنطقية.

١٣ . في ب : يكتسب بهما العلوم النظرية والعلوم التصديقية، والنظرية على قسمين.

I . في **المستصفى** للغزالي : «فالبرهان والحدّ هو ــ كذا ــ الآلة التي يقتنص بها سائر العلوم المطلوبة» ج 1 ص 12 .

تصور وتصديق :

فالتصور: معرفة المفردات، ويكتسب بالحد نحو الانسان ناطق

والتصديق : معرفة المركبات، ويكتسب بالبرهان نحو : العالم حادث، ويطلب علم التصور بما هو، وعلم التصديق بلم، وسيأتي بيان الحد والبرهان.

ولنقدم مقدمة في معاني ألفاظ يحتاج إليها في هذا الفن، وهذا الفن لا يعطيه الله تعالى بكماله إلا لمن أحبه من أوليائه، لأن معرفة الله تعالى تدرك به :

اللفظ يدل بالمطابقة وبالتضمن وبالالتزام، ولا رابع لهذه الثلاثة، فدلالة المطابقة إرشاد [2] اللفظ إلى فهم كال مسماه نحو إرشاد الانسان على فهم الحياة والنطق وهما كال مسماه، ودلالة التضمن إرشاد اللفظ على فهم جزء مسماهُ كدلالة الانسان على فهم[١٤] الحياة وحدها أو على النطق وحده، ودلالة الالتزام إرشاد اللفظ[١٥] على فهم لازم مسماه الذهني كدلالة الانسان على الضحك، فالمطابقة لفظية والتضمن والالتزام عقليتان[١٦]. والذهن مجال الغريزة الشريفة الجبليّة الكاشفة على الحقائق، ومسكنه من الانسان ما بين الدماغ والقلب[3]، والفهم : الميز بين الحقائق.

واللفظ على قسمين[4] : مفرد ومركب، فالمفرد : اللفظ بكلمة واحدة نحو زيد وقام ومن، والمركب : اللفظ بكلمة فأكثر، والمركب على قسمين : مركب مفيد ومركب غير مفيد، فالمركب المفيد : مادل جزؤه على جزء معناه نحو زيد قائم، وخرج عَمْرو والمفرد والمركب غير المفيد عند بعضهم واحد، وهو

---

١٤ . ساقطة من ب.

١٥ . ساقطة من أ.

١٦ . في أ ــ ب ــ ج : عقليتان.

---

2 . إرشاد اللفظ أي دلالته. وفي ب ــ ج : إرشاد اللفظ على فهم كال مسماه

3 . في مستصفى الغزالي : «ويطلق (العقل) على الغريزة التي يتهيأ بها الانسان لدرك العلوم النظرية». ج 1 ص وفي ص 34: «قوة شريفة يباين الانسان بها البهيمة تسمى عقلا محلها إما دماغك وإما قلبك». والعبارة مضطربة في : ب ــ ج.

4 . انظر هذه القسمة في معيار العلم : 77.

مالم يدل جزؤه على جزء معناه نحو عبد زيد وغلام زيد. ومعنى دل جزؤه على جزء معناه أن قولك زيد قائم معناه نسبة القيام إلى زيد، ويسمى المعنوي التركيبي، فزيد وحده دل على شخصه، وقائم دل على القيام الذي اشتق منه، فإذا ركبا واسند قائم إلى زيد حدث معنى آخر غير معنييهما وهذا المعنى الثالث أثر فيه زيد وتسبب في [وجوده، وكذلك قائم أثر في][17] وجوده أيضا، ونظير هذا المعنى الذكر والانثى من الحيوانات، إذا اجتمع الذكر والأنثى ووضعها[18] فولدا[19] فالولد الحادث منهما أثر في وجوده كل واحد منهما، وهذا معنى قولهم : مادلّ جزؤه على جزء معناه، وتفهم منه معنى قولهم في المفرد مالم يدل جزؤه على جزء معناه، فالزاي من زيد[20] لايدل على جزء معنى زيد.

والمفرد ينقسم إلى مشترك ومُنْفرد، والمنفرد ينقسم إلى علم ومتواطىء ومشكّك، فالمشترك : ما تعددتْ مسمياته كالعين تسمى بها الحدقة التي ينظر بها الانسان وغيره من الحيوان، ويسمى بها الذهب والفضة، ويسمى بها الماء الجاري[5]، وغيرها [مِمَّا] مسمياتها كثيرة، والمنفرد: ما اتحد مسماه، والعلم : ما اتحد مسماه وتشخص كزيد وعمرو، والمتواطىء [ما استوت أفراده كانسانية فيه والمشكك:][21] ما كان مسماه جنسا أو نوعا وتفاوتت أفراده فيه كالنور بالنسبة إلى السراج والشمس.

وينقسم المفرد أيضا إلى قسمين : قسم يصلح أن يخبر به عن شيء، [ككَلِمَة زيد وعمرو وغيرهما من أنواعهما][22]وقسم لايصلح أن يخبر بهٌ عن شيء وهو الحرف نحو من وإلى وعن وغير ذلك من الحروف، لايصلح أن يكون مخبرا به

---

١٧ . ما بين المعقوفين ساقط من أ.

١٨ . في ب: وضربها.

١٩ . ساقطة من ب

٢٠ . في ب : من زيد عندهم.

٢١ . ساقط من أ. وفي ج : والمتواطىء ماكان مسماه جنسا أو نوعا واستوفت أفراده فيه كالانسان والحيوان.

٢٢ . ساقطة من أ.

---

5 . في المصطفى : «كاسم العين للعضو الباصر وللميزان وللموضع الذي يتفجر منه الماء وهي العين الفوارة وللذهب وللشمس، ج 1 ص 32 وارجع إلى ص 17 منه أيضا.

ولا مخبرا عنه. وقسم يصلح أن يخبر به عن شيء وهو على قسمين : قسم يصلح أن يخبر به وعنه وهو الاسم نحو زيد وعمرو وما أشبههما من الأسماء نحو[٢٣]زيد قائم، فالمخبر به قائم والمخبَرُ عنه زيد، وتعكس فتقول القائم زيد، فزيد هنا مخبر به والقائم مخبر عنه، وهذا معنى قولك الاسم يخبر به ويخبر عنه. وقسم يصلح أن يخبر به ولا يخبر عنه، وهو الفعل نحو ضرب وَيضرب وما أشبه ذلك نحو زيدٌ قامَ، فقام مخبر به، وزيد مخبر عنه، ولا يصلح فيه العكس لأن الفعل لا يكون إلا مخبرا به ولا يكون مخبرا عنه سواء تقدم أو تأخر، وحد الاسم مادل على معناه دون زمن وجوده، وحد الفعل مادل بهيئته على زمن، وبنفسه على معناه الذي هو المصدر، وحد الحرف مالم[٢٤]يُفهم معناه الا بانضمامه إلى غيره، ويسمى الحرف أداة أي آلة والفعل كلمة عند المنطقي، والاسماء المتعددة على قسمين: مترادفة ومتباينة، فالمترادفة ما اتحد مسماها[٢٥] كالبُرّ والحِنطة والقمح، والمتباينة ما تعدد مسماها[٢٦] كتعددها كالدار والسوق والمسجد.

وينقسم المفرد أيضا إلى[٢٧] قسمين : كلي وجزئي، فالجزئيُ ما يمنع تصور معناه من صدقه على كثيرين لأن مسماه شخصي كزيد وعَمْرو وهذ الطائر وهذا الماشي، لأنه لايصدق إلا على مسماه ولايدخل فيه إلا هو، ويطلق الجزئيُ أيضا على ما تحت كلي فهو إذن مشترك كالانسان وزيد فإنهما تحت الحيوان والكلي مالم يمنع[٢٨] تصور معناه من صدقه على كثيرين لان معناه إما جنس[٢٩] كالحيوان بالألف واللام فإنه صادق على كل مافيه حياة من العالم السفلي والأرضي وإما نوع[٣٠] كالانسان فإنه يصدق على بني آدم أجمعين، كل واحد من بني آدم صدق عليه معنى الانسان.

---

٢٣ . في أ : نحو قولك.
٢٤ . في ب : مالا.
٢٥ . في ب : مسمّاه.
٢٦ . في ب : مسمّاه.
٢٧ . في ب : على.
٢٨ . في ب : ما يمنع.
٢٩ . في ب : جنسي
٣٠ . في ب : نوعي.

والكلي على ستة أقسام :

مُمْتنع مستحيل كاجتماع النقيضين والضدين كالوجود والعدم والحركة والسكون فالوجود والعدم نقيضان لايجتمعان في محل واحد كالحكم على زيد بالعدم والوجود في زمن واحد، والحركة والسكون ضدان لا يجتمعان في مَحَلٍ واحد في زمن واحد كالحكم على زيد بالحركة والسكون في زمن واحد، وهو ذهني لاخارجي، والفرق بين النقيضين والضدين اللذين لا ثالث لهما، أن النقيضين إذا حكمت بأحدهما على الحقيقة، فإن كان وجوديا ثبتت الجوهرية معه، وإن كان عدميا انتفت الحقيقة معه كوجود زيدٍ وعدمه [لأن جوهريته موجودة مع الوجود ومنفية مع العدم وفي الضدين موجودة مع كلا طرفيه إذا حكمت بهما][٣١] فإذا حكمت على زيد بالوجود ثبتت جوهريته وإذا حكمت عليه بنقيض الوجود الذي هو العدم انتفت جوهريته بخلاف الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون، فإذا حكمت على زيد بالحركة ثبتت جوهريته، وإذا حكمت عليه بالسكون ثبتت جوهرية زيد أيضا.

وممكن غير موجود كبحر من زئبق .

وواحد يمتنع الزائد عليه بالدليل العقلي القطعي ولولاه لكان كليا.

وواحد يمكن الزائد عليه وهو الشمس.

وكثير متناه كالأفلاك.

وكثير غير متناه كالانسان عندمن يقول بقدمه.

ولك[6] أن تقول الكلي ثلاثة أقسام :

قسم توجد فيه الشركة بالفعل كالحيوان[٣٢].

وقسم توجد فيه الشركة بالقوة كالانسان[٣٣] إذا قدر أن لم يبق الا واحد على وجه الأرض[٣٤].

٣١ . ما بين المعقوفين ساقط من أ.

٣٢ . في معيار العلم : كقولنا الانسان.

٣٣ . في ب : فيه بالقوة خاصة.

٣٤ . في ب : على وجه الأرض إلا واحد.

6 انظر هذا التقسيم بأمثلته في معيار العلم ص 74.

وقسم لانوجد فيه الشركة بالقوة ولا بالفعل كالإله وهو مع ذلك كلي لأن المنع ليس بوضع اللفظ، وإنما هو بالدليل القطعي،[٣٥]. بخلاف لفظة زيد وضعت للمشخص،

وينقسم الكُلّي[٣٦] أيضا إلى جنس عال ومتوسط، ويسمى هذا المتوسط نوعا إضافيا، وإلى نوع حقيقي مثاله العالم ينقسم إلى جوهر وعرض، والجوهر ينقسم إلى جسم وغير جسم، والجسم ينقسم إلى نامٍ وغير نامٍ كالحجر فإنه[٣٧] لايزيد بالولادة ولا بالانبات، والنامي ينقسم إلى حيوان وغير حيوان وغير الحيوان[٣٨] كالنبات والمعدن، فالنبات يزيد بالانبات والمعدن يزيد في جوف الأرض، والنّماء والزيادة بمعنى واحد، فالنامي هو الزائد، وغير النامي هو الذي لايزيد ولا يقبلها كسائر الأحجار على جه الأرض والحيطان[٣٩]. والحيوان ينقسم إلى عاقل وهو الانسان، وغير عاقل كالحمار وغيره من الحيوانات، فالعالم جنس عال والعاقل نوع أخير[٤٠] ويسمى الحقيقي وما بينهما يسمى نوعا إضافيا وجنسا متوسطا.

والنوع الحقيقي ما اشتمل على الآحاد المتفقة في الحقيقة والصور كالانسان فإنه يشتمل على زيد وعمرو وبكر وفاطمة وعائشة كلها متفقة في الحقيقة والصورة[٤١]، ومعنى متفقة في الحقيقة أن تقول زيد إنسان وعَمْرو إنسان وبكر إنسان وفاطمة إنسان وعائشة إنسان حتى تأتي على جميع آحاد الانسان، ومعنى الاتفاق في الصورة امتداد القامة.

والنوع الاضافي ما اشتمل على الآحاد المختلفة في الصور وفوقه جنس عال كالحيوان فإنه يشتمل على أشخاص الحمير، وعلى أشخاص الفرس، وعلى أشخاص الطير، وعلى أشخاص الانسان وغيرها وكلها مختلفة في الصور دون الحقيقة، فإن صورة زيد تخالف صورة الحمار مثلا وهما متفقان في الحيوانيّة، فيقال[٤٢] زيد حيوان والحمار حيوان وكذلك غيرهما من أشخاص الحيوان.

---

٣٥ . في أ: اللفظي.
٣٦ . الشخصي في أ.
٣٧ . في ب : لأنه
٣٨ . وغير الحيوان، ساقطة من أ.
٣٩ . لاوجود لها في ب.
٤٠ . في ب : آخر.
٤١ . ساقطة من أ.
٤٢ . فنقول.

والجنس العالي ما اشتمل على جميع ما ذكر وليس فوقه جنس كالعالم فإنه مشتمل على جميع أنواعه وأشخاصه العلويات والسُّفليات المتفقة في الصُّور والمختلفة فيها.

والفصل الوصف الذاتي المميز للحقيقة عن غيرها كالناطق وصف ذاتي مميز حقيقة الانسان من غيره، كالحمير، ومعنى الذاتي ماتفسد الحقيقة بعدمه. والخاصة : الوصف العرضي المميز للحقيقة عن غيرها كالضاحك والكاتب، والعرضي مالاتفسد الماهية بعدمه كالكتابة فإنها لو قدر عدمها من الانسان فإنها لا تفسد حقيقة الانسان بخلاف النطق وهو العقل هنا والمَيْز، فإن حقيقة الانسان تفسد بعدمه فإنه وصف ذاتي.

والعلم[7] على قسمين : تصور وتصديق، فالتصور علم المفردات وهو على قسمين : ضروري وهو ما لايحتاج إلى البحث والتفتيش كالوجود للشيء، ونظري وهو ما يحتاج إلى البحث والتفتيش كالعالم والجوهر والعرض والحيوان والانسان وسائر التصورات النظريات التي لاتظهر ببديهة العقل.

والتصديق علم المركبات وهو على قسمين : ضروري ونظري، والضروري ما لايحتاج إلى نظر وبحث وتفتيش كقولك الاثنان أكثر من واحد، والعسل حلو، والثلج أبيض والغراب أسود وسائر الضروريات، والنظري ما يحتاج إلى بحث وتفتيش كقولك العالم حادث والواحد ربع خمس سدس مائة وعشرين، فالتصديقات النظريات تكتسب بالدليل والبرهان. والتصورات النظريات تكتسب بالحد، فإذن الحد والبرهان هما آلتان يكتسب بهما جميع العلوم النظرية، فمن لم يحققهما فلا يعد من طائفة العلماء الباحثين المفتشين عن الحق المخرجين له من العدم إلى الوجود المخاطبين بقوله تعالى: «يا أولي الألباب»[8].

والحد ما يدرك به معنى الحقيقة المفردة الخفي فقولنا المفردة احترازا من المركبة نحو العالم حادث، وقولنا الخفي احترازا من الظاهر الجلي نحو معنى الوجود والشيء والحلو والمر والسواد والبياض والصوت وغيرها من المفردات الضروريات، وهو على ثلاثة أقسام:

---

7 . قابل هذه الفقرة بما في المستصفى ج 1 ص 11-12.

8 . وردت يا أولي الألباب، في سورة البقرة مرتين وفي سورة المائدة وفي سورة الطلاق.

حد حقيقي، وهو ما تركب من الأوصاف الذاتيات نحو الحيوان الناطق في حد الانسان.

والرسم ما تركب من العرضيات كقولنا في حد الانسان الحيوان الضاحك والكاتب.

وحد لفظي : وهو وضع أحد المترادفين الأشهر موضع الآخر كقولك ما البر ؟ فيقال الحنطة.

وتمام الماهية هو المقول في جواب ما هو نحو الحيوان الناطق في جواب ما هو الانسان، وجزؤها المشترك الذي هو الحيوان في هذا المثال يسمى جنسا، والمميز الذي هو الناطق يسمى فصلا، والمجموع من الجنس والفصل هو النوع المسؤول عنه وهو الانسان في هذا المثال.

وإذا أردت أن تصنع الحد فإنك تأتي بالجنس الأقرب الذي يعم محدودك وغيره فتقدمه في كلامك ثم تأتي بعده بما يحتاج إليه من الفصول وإن كان الفصل يغنيك فإنك تقتصر عليه، فإذا أردت أن تحد الانسان وغيره من سائر العالم فإنك تأتي بالجنس الأقرب الذي هو الحيوان فتبتدىء به في كلامك، ثم تأتي بما يحتاج إليه من الفصول التي تخرج بها سائر الحيوان من الحيوان حتى يختص بالانسان المحدود، [فتأتي بالناطق فتخرج به جميع ما يصدق عليه الحيوان حتى لايبقى لك فيه إلا الانسان المحدود][43]، ولا يلزمك أن تأتي بفصل تخرج به مالم يصدق عليه الحيوان كالنبات، وهكذا تصنع في جميع الحدود.

وشرط كل حد أن يصدق على المقصود[44] الذي هو تعريف معنى الماهية المسؤول عنها بأن يكون جامعا لجملة أفراد المحدود مانعا من دخول غيره فيه، ولا يكون[45] التحديد بالمساوي والاخفى وما لايعرف إلا بعد[46] معرفة المحدود والاجمال في[47] اللفظ.

٤٣ . ما بين المعقوفين ساقط من ا.

٤٤ . في ب : أن يحصل المقصود.

٤٥ . في ب : وأن لا يكون فيه.

٤٦ . إلا بمعرفة.

٤٧ . في ب : من

مثال الحد الجامع المانع : أن تأتي بالجنس الذي يدخل فيه المقصود وغيره وبالفصل الذي تخرج به غير المقصود من الجنس، فإذا قلت في حد الانسان : الحيوان الناطق، فالحيوان جامع لجملة أفراد المحدود الذي هو الانسان وغيره من الحيوان، والناطق خرج[48]به كل ما دخل في الحيوان من غير الانسان فلم يبق فيه إلا الانسان، وبهذا يحصل به المقصود الذي هو تعريف معنى الانسان، وهذا معنى قولنا جامع مانع[49].

ومثال قولنا لاجامع ولامانع أن تقول في حد الانسان: الحيوان الأبيض. غير جامع لخروج السودان منه، غير مانع لدخول الحمار[50] الأبيض والفرس الابيض.

ومثال قولنا جامع غير مانع أن تقول في حد الانسان هو الحيوان، ما من شخص من أشخاص الانسان إلا وهو داخل في الحيوان، فإذن الحد جامع لكنه غير مانع، لأنه لم يأت بفصل يخرج[51] باقي الحيوانات.

ومثال المانع غير الجامع قولنا في حد الانسان الحيوان الكاتب أو الخياط فهذا الحد مانع[52] لأن الحمار وغيره من الحيوانات لايكون خياطا ولا كاتبا، لكنه غير جامع لما يلزم عنه[53] أن يكون من لم يحسن الخياطة والكتابة ليس بإنسان وهو إنسان.

وينقسم أيضا إلى تام وناقص، فالتام: ما ذكر فيه الجنس والفصل كقولنا في حد الانسان هو الحيوان الناطق، والناقص: ما ذكر فيه الفصل خاصة كقولك في حد الانسان: هو الناطق، من غير ذكر الجنس.

وكذلك الرسم ينقسم إلى تام وناقص، فالتام: ما ذكر فيه الجنس والخاصة نحو الحيوان الضاحك، والناقص: مالم يذكر فيه الجنس كقولك: هو الضاحك، وقد يفسرون بنوع آخر سموه[54] بتبديل لفظ بلفظ مرادف له أشهر عند السامع،

---

٤٨ . في ب : يخرج.
٤٩ . في ب : جامعا مانعا.
٥٠ . لدخول الحمار الأبيض فيه.
٥١ . يخرج به.
٥٢ . في ب : فهذا مانع.
٥٣ . في ب : منه.
٥٤ . ساقطة من ب.

كقولك في تفسير البر هو القمح.

ومثال التحديد بالمساوي كقولك في حد الانسان، ممتد القامة.

ومثال الاخفى كقولك في حد الانسان: العالم الأصغر.

ومثال ما لايعرف إلا بعد معرفة المحدود كقولك في حد العلم: معرفة المعلوم، لأن المعلوم مشتق من العلم فمعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه، فإذن لايحصل قولك معرفة المعلوم المقصود، لتوقف معرفته على المحدود الذي هو العلم.

ومثال الاجمال قولك في حد الحدقة هي العين، لأن العين مشتركة بين الحدقة وغيرها من الذهب والفضة والماء الجاري، فهو إذن مجمل فإذن لايحصل المقصود.

والتصديق يسمى قضية لانها تقضي فيها بشيء على شيء وهو المبتدأ والخبر عند النحويين، نحو العالم حادث والانسان حيوان، والشرط وجزاؤه نحو إن يقم زيد يقم عمرو، ويسمى قضية أيضا.

وأنواع القضايا كثيرة، وأصولها أربعة، ونعني بأصولها التي[55] تستعمل في البرهان، أولا كلية موجبة كقولك: كل إنسان حيوان، وجزئية موجبة كقولك: بعض الحيوان إنسان، وكلية سالبة نحو لاشيء من الحيوان بحجر، وجزئية سالبة كقولك: ليس بعض العالم حيوانا، ويعرض فيها التناقض والعكس، فالتناقض اختلاف القضيتين في الايجاب[56] والسلب كقولك: كل إنسان حيوان، ثم تقول في مناقضه[57] ليس بعض الانسان[58] حيوانا، لأن نقيض الكلية الموجبة جزئية سالبة، وتقول في نقيض بعض الانسان كاتب لا واحد من الانسان بكاتب لان نقيض الجزئية الموجبة كلية سالبة.

وللتناقض[9] ثمانية شروط: الأول اختلاف القضيتين في الايجاب والسلب، نحو العالم حادث، العالم ليس بحادث، والثاني اتحاد الموضوع كما تقدم وإن اختلف

---

٥٥ . في ب : اللواتي.

٥٦ . في ب : بالايجاب.

٥٧ . في ب : في تناقضه.

٥٨ . في ب : إنسان.

---

9 — يرجع الجابري في أقسام هذه الشروط وأمثلتها إلى معيار العلم. انظر ص 122 وما بعدها.

لم يحصل التناقض نحو العالم حادث، الباريء تعالى ليس بحادث، ونحو العين أصفر، العين ليس بأصفر، إذا أريد بالأول الذهب وبالثاني الحدقة لأن العين مشترك بينهما فلا يحصل التناقض، الثالث اتحاد المحمول، فإن اختلف لم يحصل التناقض نحو الانسان مخلوق والانسان ليس بحجر فإن الحجر مخالف للمخلوق فلا تناقض بينهما، فلا بد أن تقول الانسان مخلوق والانسان ليس بمخلوق لتحصل على التناقض، الرابع ألايكون المحمول في جزئين مختلفين من الموضوع نحو النوبي أبيض، النوبي ليس بأبيض، إذا أريد بالأول أبيض الاسنان وبالثاني ليس بأبيض الجسم فلا تناقض، الخامس ألا يختلفا فيما إليه الاضافة في المضاف نحو الاربعة نصف، الأربعة ليس بنصف، فالاول أراد نصف الثمانية، والثاني أراد نصف العشرة فلا تناقض، وإنما يحصل التناقض إذا قيل الأربعة نصف الثمانية، الأربعة ليس بنصف الثمانية، السادس ألا تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على جهتين[٥٩] كقولنا: الماء في الكوز مروٍ ومطهّر، والماء في الكوز ليس بمرو ولا مطهر، ونريد[٦٠] بالأول مرو بالقوة، وبالثاني ليس بمرو بالفعل، السابع اتحاد الزمان فإن اختلف فلا تناقض كقولنا الصبي له أسنان والصبي ليس له أسنان[٦١] أردنا بالأول بعد الفطام، وبالثاني حين الولادة فلا تناقض لاختلاف الزمان وإنما يحصل التناقض إذا قيل الصبي له أسنان بعد الفطام، والصبي ليس له أسنان بعد الفطام، الثامن اختلاف القضيتين في الكلية والجزئية، وقد مثلنا به أولا.

وفائدة التناقض أن البرهان ربما لايدل على المقصود ويدل على ابطال نقيضه، فكأنه[٦٢] دل على المقصود.

والعكس رَدُّ المحمول الذي هو الخبر موضوعا ورد الموضوع الذي هو المبتدأ خبرا ومحمولا على وجه يصدق[٦٣]. فتقول في عكس كل إنسان حيوان، بعض الحيوان إنسان، وفي عكس لاشيء من الحيوان بحجر لاشيء من الحجر بحيوان، وفي عكس بعض الانسان كاتب، بعض الكاتب إنسان، وإنما كان عكس الجزئية الموجبة

---

٥٩ . في ب : جهتين مختلفتين
٦٠ . في ب : وأريد.
٦١ . في ب : وأريد.
٦٢ . في ب : فإنه.
٦٣ . في ب : بقصد.

مثلها لأنه هو المطرد فيها، وإلا فقولنا بعض الكاتب إنسان يصح فيه كل كاتب إنسان، ولا يصح في بعض الابيض إنسان، إذا عكست به بعض الانسان أبيض، ولا عكس للجزئية السالبة.

ومن هذه القضايا الأربع يتركب حد القياس، بالدليل والبرهان اللذين يُكتسب بهما العلم التصديقي فيما إذا قيل لك : قولك العالم حادث لم كان حادثا.

وأقل ما يتركب[٦٤] منها قضيتان، كل قضية مشتملة على المبتدأ والخبر، ويسمى المبتدأ عند المنطقي موضوعا والخبر محمولا، وتسمى القضية في التركيب مقدمة، وتسمى مفردات القضايا في التركيب حدودا، ويسمى المتكرر منها حدا وسطا، وتسمى المقدمة الأولى صغرى لأن فيها الحد الأصغر وتسمى الثانية الكبرى لأن فيها الحد الأكبر.

ومثاله كل إنسان حيوان، هذه القضية تشتمل[٦٥] على المبتدأ وهو كل إنسان وهو المسمى[٦٦] الموضوع في هذه الطريقة، ويسمى حدا أيضا إذا كان في تركيب القياس،وتشتمل على الخبر وهو قولك حيوان، ويسمى عندهم محمولا وحدًا، وكل حيوان متحرك، فهذه قضية أخرى اشتملت[٦٧] على ما اشتملت عليه الأولى لأن المحمول الذي هو الحيوان للأولى رجع موضوعا للثانية وهو فيها حد وسط لتكرره.

هذه صفة تركيب القياس وينتهي باعتبار الوسط المكرر[٦٨] بالنسبة إلى كونه محمولا في الأولى موضوعا في الثانية، وموضوعا في الأولى محمولا في الثانية وموضوعا فيهما، ومحمولا فيهما، إلى أربعة أشكال:

الأول وهو أن يكون الوسط محمولا في الأولى موضوعا في الثانية، ويتركب منه باعتبار القضايا الأربع المذكورة ستة عشر ضربا، أربعة أضرب من كل واحد منهما.

---

٦٤ . في ب : القياس منها.

٦٥ . في ب : مشتملة.

٦٦ . في ب : المسمّى عندهم.

٦٧ . في ب : مشتملة.

٦٨ . في ب : المتكرّر.

فأضرب الكلية الموجبة:

كلية موجبة مع كلية موجبة.

الثاني كلية موجبة مع جزئية موجبة،

الثالث كلية موجبة مع كلية سالبة،

الرابع كلية موجبة مع جزئية سالبة.

واضرب الجزئية الموجبة :

جزئية موجبة مع جزئية موجبة،

الثاني جزئية موجبة مع كلية موجبة

الثالث جزئية موجبة مع كلية سالبة.

الرابع جزئية موجبة مع جزئية سالبة،

وأضرب الكلية السالبة:

كلية سالبة مع كلية سالبة،

الثاني كلية سالبة مع جزئية سالبة،

الثالث كلية سالبة مع كلية موجبة.

الرابع كلية سالبة مع جزئية موجبة.

وأضرب الجزئية السالبة :

جزئية سالبة مع جزئية سالبة.

الثاني جزئية سالبة مع كلية سالبة.

الثالث جزئية سالبة مع كلية موجبة.

الرابع جزئية سالبة مع جزئية موجبة.

فهذه ستة عشر ضربا فالمنتج منها أربعة والباقي غير منتج.

وشرط انتاج الأربعة المذكورة أن تكون المقدمة الصغري موجبة والثانية كلية.

فمثال الضرب الأول: كل إنسان حيوان وكل حيوان متحرك وصورة الانتاج أن تسقط الحد الأوسط وتجمع بين الطرفين، فتجعل الأول منه مبتدأ موضوعا،

والثاني محمولا، والوسط في هذا المثال حيوان أسقطه، فتقول النتيجة كل إنسان متحرك.

الضرب الثاني : كل إنسان حيوان ولا واحد من الحيوان بحجر، النتيجة لا واحد من الانسان بحجر، أو لاواحد من الحجر بانسان فسقط المكرر الذي هو الحيوان، فتجمع بين الطرفين اللذين هما الانسان والحجر كما تقدم في الضرب الأول.

الضرب الثالث : بعض العالم حيوان وكل حيوان متحرك، النتيجة بعض العالم متحرك.

الضرب الرابع: بعض الموجودات يولد ولا يولد واحد قائما فينتج فليس بعض الموجودات يولد قائما.

الشكل الثاني صفة تركيبه أن يكون الحد الأوسط محمولا في الأولى وفي الثانية، ويتركب فيه بالنسبة إلى القضايا الأربع مثل ما تركب في الأول وهو ستة عشر ضربا، والمنتج منها أربعة والباقي غير منتج. وشرط إنتاجه أن تكون الأولى موجبة والثانية سالبة، أو تكون الأولى سالبة والثانية موجبة.

والشرط الثاني أن تكون الثانية التي هي الكبرى كلية موجبة أو سالبة، مثال الضرب الأول كل إنسان حيوان ولا واحد من الحجر بحيوان، النتيجة لاواحد من الانسان بحجر، الضرب الثاني لاواحد من الحجر بحيوان، وكل إنسان حيوان النتيجة لاواحد من الحجر بإنسان، الضرب الثالث بعض الحيوان إنسان ولا واحد من الحجر بإنسان، النتيجة ليس بعض الحيوان بحجر، الضرب الرابع ليس بعض العالم حيوانا، وكل انسان حيوان، النتيجة ليس بعض العالم إنسانا.

الشكل الثالث صفة تركيبه أن يكون الحد الأوسط موضوعا في الأولى وفي الثانية، ويتركب فيه بالنسبة إلى القضايا الأربع ستة عشر ضربا؛ وشرط[69] انتاجه أن تكون الكبرى[70] موجبة كلية أو جزئية، وأن تكون إحداهما كلية فينتج من الستة عشر المذكورة ستة أضرب والباقي غير منتج، ولا ينتج إلا جزئية.

---

٦٩ . في ب : وشروط .

٧٠ . في ب : الصغرى.

مثال الضرب الأول : كل محدث حيوان، وكل حيوان متحرك، النتيجة بعض المحدث متحرك، وهو من كليتين موجبتين.

الضرب الثاني من جزئية موجبة صغرى وكلية موجبة كبرى، بعض الحيوانات أبيض، وكل حيوان متحرك، النتيجة بعض الأبيض متحرك.

الثالث[٧١] من كلية موجبة صغرى، وجزئية موجبة كبرى، كل إنسان حيوان، وبعض الانسان كاتب، النتيجة بعض الحيوان كاتب.

الرابع[٧٢] من كلية موجبة صغرى، وكلية سالبة كبرى، كل حيوان محدث، ولا واحد من الحيوان حجر، النتيجة بعض المحدث ليس بحجر.

الضرب الخامس من جزئية موجبة وكلية سالبة، بعض الحيوان أبيض ولا واحد من الحيوان بجماد، النتيجة بعض الأبيض ليس بجماد.

الضرب السادس من كلية موجبة وجزئية سالبة، كل إنسان حيوان، وبعض الانسان ليس بأبيض، النتيجة بعض الحيوان ليس بأبيض.

الشكل الرابع صورته أن يكون الحد الأوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى، وينتج من ممكناته المركبة من الأربع القضايا المتقدمة التي هي ستة عشر ضربا خمسة أضرب:

الضرب الأول: الصغرى كلية موجبة، والكبرى كلية موجبة، [كل إنسان حيوان وكل كاتب إنسان]، النتيجة بعض الحيوان كاتب.

الضرب الثاني : الصغرى كلية موجبة، والثانية جزئية موجبة، مثاله كل حيوان متحرك، وبعض الابيض حيوان، النتيجة بعض المتحرك أبيض.

الضرب الثالث : الصغرى كلية سالبة، والكبرى كلية موجبة، مثاله لاشيء من الحيوان بحجر وكل إنسان حيوان، النتيجة لاشيء من الحجر بإنسان.

الضرب الرابع: الصغرى كلية موجبة والكبرى كلية سالبة، النتيجة جزئية سالبة، مثاله كل حيوان محدث، ولا شيء من الجماد بحيوان، النتيجة بعض المحدث ليس بجماد.

---

٧١ . في ب : الضرب الثالث.
٧٢ . في ب : الضرب الرابع.

الضرب الخامس : الصغرى جزئية موجبة، والكبرى كلية سالبة، النتيجة جزئية سالبة، مثاله بعض الحيوان أبيض ولا شيء من الجماد بحيوان، النتيجة بعض الابيض ليس بجماد.

القضايا على قسمين: حمليات وشرطيات.

فمثال الحمليات : كل انسان حيوان، وقد تقدمت أنواعها الأربعة وما تركب منها من الأضرب، ويسمى الشكل المركب منها قياسا حمليا.

ومثال الشرطية : إن يقم زيد يقم عمر، ويسمى القياس المركب منها استثنائيا، مثاله: إن كان[٧٣] هذا انسانا فهو حيوان، فتسمي الأولى مقدما والثانية تاليا، وصورة انتاجه أن تقول لكنه إنسان فهو حيوان وإن لم ينتج فتقول لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان، فإذا قلت لكنه حيوان، فلا يلزم أن يكون إنسانا، وإذا قلت لكنه ليس بإنسان فلا يلزم أن يكون ليس بحيوان؛ هذه صورة انتاجه وعدم انتاجه.

وفيه قياس ثالث يسمى منفصلا، مثاله: العدد إما زوج أو[٧٤] فرد، وصورة إنتاجه أن تقول : لكنه زوج، فليس بفرد، لكنه فرد فليس بزوج، لكنه ليس بزوج فهو فرد، لكنه ليس بفرد فهو زوج، فهذه ممكناته وهي أربعة، وهي[٧٥] صحيحة صادقة. وبالله التوفيق، فهو الهادي إلى التحقيق.

وما جعلناه في هذا المختصر فهو كحروف أ ــ ب ــ ت للأطفال[٧٦] في المكتب.

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد واله وصحبه وسلم تسليما.

كمل كتاب «أسهل الطرق إلى فهم المنطق» للشيخ الفقيه الجليل المتفنن أبي علي الحسن بن علي الماجري رضى الله عنه وأرضاه، وجعل الجنة مسكنه ومثواه.

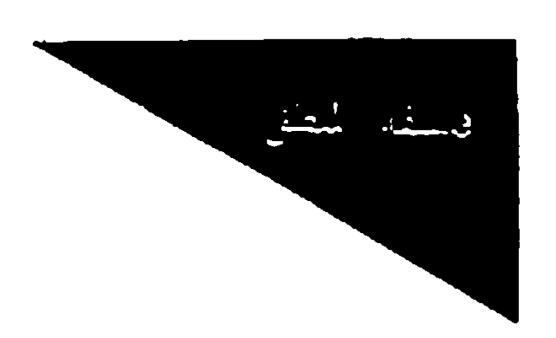
---

٧٣ . في ب : يكن.

٧٤ . في ب : وإما.

٧٥ . في ب : وهي كلّها

٧٦ . في ب : كحروف الهجاء للصبيان.



تجديد النظر في إشكال السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة

— 2 —

د. طه عبد الرحمن
كلية الآداب والعلوم الانسانية
الرباط

رابعا : مسألة أفضلية عالم الواقع.

ان الوجوب الذي وصف به الغزالي العالم والذي بينا طبيعته المنطقية جاء عنده في سياق الكلام عن أفضلية هذا العالم، واشتهر حديثه بهذا الصدد باسم «مقالة الابدعية» التي نقتطف منها الفقرة التالية :

«كل ما خلقه الله تعالى من السماوات والأرض إن رجعوا فيه البصر وطولوا فيه النظر ماراأوا فيه من تفاوت ولا فطور وكل ما قسم الله تعالى بين عباده ... فكله عدل محض لا جور فيه، وحق صرف لا ظلم فيه، بل هو على الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي، وكما ينبغي، وبالقدر الذي ينبغي، **وليس في الامكان أصلا أحسن منه، ولا أتم ولا أكمل**. ولو كان وادخره مع القدرة، ولم يتفضل بفعله، لكان بخلا يناقض الجود، وظلما يناقض العدل، ولو لم يكن قادرا لكان عجزا يناقض الالهية»[36].

---

(36) ـ الغزالي، إحياء علوم الدين، العدد الخامس، الجزء الثالث عشر، كتاب التوحيد والتوكل، ص. 181.

لقد اتسع مجال النزاع والجدال في مضمون هذه المقالة، وأُلِّفت في تحليلها وتأويلها وتقويمها رسائل متنوعة ؛ وانقسم المتنازعون فيها إلى من انتصر لها وأخرجها على وجه اعتبره متسقا مع باقي مذهب الغزالي[37]، وإلى من أنكرها وحاول إبطالها ؛ وانقسم هؤلاء المنكرون إلى فئتين : فئة ذهبت إلى حد الطعن في عقيدة الغزالي نفسها[38]، وفئة جنحت إلى الطعن في نسبتها إليه[39].

لن نبسط الكلام في المواقف التي اتخذت من هذه المقالة، التي اشتهرت بالصيغة التالية : «**ليس في الامكان أبدع مما كان**»، على طرافة بعضها وبعد النظر في بعضها الآخر. لكننا نكتفي بالاعتراض على قضيتين : أولاهما اختص بها بعض مناصري الغزالي وهي : «أن هذه المقالة مدسوسة في كتبه»، وثانيتهما اشترك في القول بها المناصرون والمعارضون وهي : «أن التفاوت في «الأبدعية» بين العوالم الممكنة لا يقف عند حده».

1 ــ الاعتراض على دعوى عدم نسبة مقالة الأبدعية للغزالي.

يستند أصحاب دعوى الدس إلى الدليلين الآتيين :

أ ــ أنه لا يكفي ورودها في بعض كتب الغزالي لاثبات نسبتها إليه، حتى تنقل نقلا متواترا عنه.

ب ــ أن مضمونها يتناقض مع المذهب الاعتقادي والفكري للغزالي.

لا نسلم بعدم صحة نسبة مقالة الأبدعية للغزالي :

1.1. الرد على عدم كفاية ثبوت مقالة الأبدعية في كتب الغزالي :

اعلم أن مضمون هذه المقالة يتركب من عناصر ثلاثة :

حكم الأبدعية و**أدلة** هذا الحكم و**المبادىء العامة** التي يستند إليها هذا الحكم.

---

37 ــ جلال الدين السيوطي، **تشييد الاركان في «ليس في الامكان أبدع مما كان»**، مخطوط الخزانة العامة، قسم الوثائق، الرباط المملكة المغربية رقم د. 991، السيد السمهودي، **إيضاح البيان لمن أراد الحجة من «ليس في الامكان أبدع مما كان»**، مخطوط بالخزانة العامة، قسم الوثائق الرباط، المملكة المغربية، رقم د. 301.

38 ــ ابن المنير الاسكندري في، **الضياء المتلالىء في تعقب الإحياء**، لم نعثر على هذه الرسالة، ولكننا استمددنا جل مسائلها من مخطوط السمهودي، **إيضاح البيان** السابق الذكر.

39 ــ سيدي أحمد بن المبارك، **الابريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ**، ص. 494-497.

أما حكم الأبدعية، فمقتضاه أن ليس في الامكان أصلا أحسن من هذا العالم ولا أتم ولا أكمل.

وأما عن **أدلة هذا الحكم**، فلا يخلو خالق هذا العالم من أحد الأمرين، إما أن يكون قادرا وإما أنه غير قادر.

فإن كان قادرا وامتنع عن خلق أبدع العوالم، لزم عن هذا الامتناع البخل أو الظلم ؛ فإن كان البخل، لزم انتفاء صفة الجود ؛ وإن كان الظلم، لزم انتفاء صفة العدل ؛ وكلاهما باطل في حقه تعالى. وإن كان غير قادر على خلق أبدع العوالم، لزم عن هذا العجز انتفاء الألوهية عنه وثبوتها لمن هو أقدر منه.

وأما **المبادىء العامة** لحكم الأبدعية، فنذكر أهمها مع وضع أسماء لها تمييزا لبعضها عن بعض.

أ ــ مبادىء التضايف[40] :

ــ **مبدأ التضاد** : مقتضاه أن الشيء يعرف بضده، فالناقص لا يعرف إلا بالكامل والعكس بالعكس، فكان وجودهما معا في هذا العالم.

ــ **مبدأ الاضافة إلى الأشخاص** : مقتضاه أن نفس الشيء قد يكون بصفة ما بالنسبة إلى شخص، ويكون بنقيض هذه الصفة بالنسبة إلى غيره، فما يعد نقصا بالاضافة إلى هذا يكون كمالا بالنسبة إلى ذلك.

ــ **مبدأ الاضافة إلى الأوقات** : مقتضاه أن نفس الشيء قد يكون بصفة ما بالنسبة إلى وقت مخصوص، وبنقيض هذه الصفة بالنسبة إلى وقت آخر في حق شخص بعينه ؛ فقد يكون الشيء أكمل بالاضافة إلى زمان معين ويكون ضده هو الأكمل بالاضافة إلى زمان آخر في حق الشخص الواحد.

ب ــ مبدأ التفاوت :

ــ **مبدأ التقديم** : مقتضاه أن بعض الأشياء لها رتبة السبق على غيرها إما في الوجود أو في العقل، فالشرط أسبق على المشروط[41].

40 ــ الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الخامس، الجزء الثالث عشر، كتاب التوحيد والتوكل، ص . 181-182.

41 ــ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 139.

— **مبدأ التفاضل** : مقتضاه أن الأشياء تتفاوت في استحقاقها للتمام، فالأكمل خير من الأنقص والوجود خير من العدم[42].

يتبين أن مقالة الأبدعية إن جاءت بحكمها وأدلتها ومبادئها في كتاب **إحياء علوم الدين** و**كتاب الأربعين في أصول الدين**[43]. فإنها وردت بمعناها وروحها أي بحكمها في **تهافت الفلاسفة** و**مقاصد الفلاسفة**، كما ذكرت بعض الأدلة عليها في كتاب **القسطاس المستقيم**، وكتاب **الاقتصاد في الاعتقاد**[44]، وبعض المبادىء العامة التي قامت عليها هذه الأدلة في كتاب **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، وفي **المضنون به على غير أهله**، وفي **الحكمة في مخلوقات الله عز وجل**.

فإذا كان حضور هذه المقالة، إن **حكما** أو **أدلة** أو **مبادىء**، مستفادا من أهم الكتب التي ثبتت نسبتها إلى الغزالي، ومركوزة في آليات بنائه لفكره فيها، فإننا لا نرى وجها لقبول دعوى من يقول بعدم نسبة مقالة الأبدعية للغزالي، ظنا منه بأنه ينصر الغزالي بانكار هذه النسبة.

علاوة على ذلك، ان من أقرب تلامذة الغزالي إليه فكرا وزمنا، من نقل عنه هذه المقالة دونما إشارة إلى إمكان الطعن في نسبتها إليه، وإلا لكان اشتغل بتحقيقها، ومن هؤلاء فخر الدين الرازي في **التفسير الكبير**.

بل لو قدّرنا جدلا أن الغزالي ليس صاحبها، وإنما قائلها أحد ممن بلغ الغاية في فهم فكره ونتائج هذا الفكر، لم يصح أنها لا تُحمَل على معنى يقبله سياق هذا الفكر كما سنفصل القول فيه بعد حين.

---

42 — الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص. 237.

43 — الغزالي، **كتاب الأربعين في أصول الدين** : «بل شاهدوا جميع ذلك عدلا محضا لا جور فيه، وحقا صرفا لا نقص فيه، واستقامة تامة لا قصور فيها، ولا تفاوت، بل كل مايرون نقصا فيرتبط به كمال آخر أعظم منه، وما ظنوه ضررا فتحته نفع أعظم منه لا يتوصل إلى ذلك النفع إلا به، وعلموا قطعا أن الله تعالى حكيم جواد رحيم لم يبخل على الخلق أصلا، ولم يدخر في إصلاحهم أمرا»، ص. 183-184.

44 — الغزالي، **مقاصد الفلاسفة** : «كل موجود، إنما وجد على الوجه الذي وجد لأنه أكمل وجوه الوجود وما عداه من الامكانات ناقص بالاضافة إليه»، ص. 138، **تهافت الفلاسفة** : «إن وجوده تفيض عنه المقدورات التي بفيضانها ينتظم الترتيب في الكل على أبلغ وجوه الامكان، في الكمال والحسن». ص. 166.

2.1 ـ الرد على التناقض المزعوم بين هذه المقالة وبين كلام الغزالي في مواضع أخرى (مثل كتاب الاقتصاد في الاعتقاد) :

لو فرضنا أن مقالة الأبدعية متناقضة مع مذهب الغزالي، لما كان ذلك كافيا لأن يجعلنا نقطع ببطلان نسبتها إلى الغزالي ؛ فذلك لا يخلو إما ان هذا التناقض ظاهر وحسب، وإما أنه حقيقي ؛ فإن كان الأول، فلا يمتنع إيجاد تأويل يرفعه ؛ وان كان الثاني، فمن المحتمل ان يكون الغزالي قد تطور في تفكيره، وهو الرجل الذي نعلم أنه ما فتىء يطلب الارتقاء في مراتب المعرفة ؛ وكل من كان ديدنه هذا الطلب، لا يستبعد منه أن يخرج من حال في المعرفة إلى نقيضه.

ثم انه لا يتعذر أن نجد أمثال هذا التناقض بين مقالات أخرى تنتسب إلى تقلباته المختلفة في مدارج المعرفة ؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا شيء يُسوّغ لنا أن نحكم بعدم نسبة إحدى المقالتين إليه من كل مقالتين متناقضتين.

أما إذا ثبت أن ليس بين هذه المقالة وبين باقي كلام الغزالي أي تناقض كما سنبين ذلك، فان ادعاء عدم النسبة يسقط بسقوط دليل التناقض.

2 ـ الاعتراض على دعوى لا تناهي التفاوت في الأبدعية.

قبل الاعتراض على الدعوى القائلة بأن «درجات الأبدعية لا نهاية لها» تجب الاشارة إلى أن المقارنة في الأبدعية لا تأتى إلا بحصول **صفات** معينة في العوالم على أساسها تجري هذه المقارنة.

ولم يفت الغزالي أن يحدد لنا في النص المذكور أعلاه الصفتين اللتين اتخذهما معيارا للأبدعية، **أولاهما** : عدم وجود تفاوت أو فطور في الخلق أو قل، صفة **«الاستواء في الخلق»**، وثانيهما صفة **«العدل في القسمة»** (أو الرزق)، فيكون مرد القول «أن هذا العالم أبدع من غيره» إلى : «أن هذا العالم أكثر استواء في الخلق وأعدل في الرزق» من غيره. ومعلوم أن هاتين الصفتين جامعتان مانعتان، ذلك ان «الاستواء في الخلق» متعلق بجانب الذوات من الموجودات وأن «العدل في الرزق» متعلق بجانب الصفات والأفعال لهذه الموجودات، لنبسط الكلام الآن في الاعتراضات التي يمكن توجيهها إلى دعوى لا تناهي الأبدعية.

1.2 ـ الخصائص الصورية للأبدعية :

مما أدى إلى الدعوى القائلة بعدم تناهي درجات أبدعية العوالم هو تسليم القائل بها بخصائص منطقية قائمة في الاستعمال العادي للتعبير : «هذا أبدع من ذلك».

من هذه الخصائص نذكر :

أ ـ خاصية **اللا انعكاس** : لا عالم أبدع خلقا ورزقا من نفسه.

ب ـ خاصية **اللاتناظر** : كل عالم هو أبدع خلقا ورزقا من غيره، لا يكون هذا الغير أبدع خلقا ورزقا منه.

ج ـ خاصية **التعدي** : كل عالم أبدع خلقا ورزقا من عالم ثان أبدع خلقا ورزقا من عالم ثالث، كان الأول أبدع خلقا ورزقا من هذا العالم الثالث أوقل، باختصار، الأبدع من الأبدع أبدع.

د ـ خاصية **الاقتران** : كل عالمين متميزين أيا كانا، فإن أحدهما أبدع خلقا ورزقا من الآخر.

تسمح هذه الخصائص الأربع : **اللا انعكاس واللاتناظر والتعدي والاقتران**، بأن يقوم بين العوالم الممكنة نوع من علاقات الترتيب يسمى بعلاقة «الترتيب الكلي الأقوى» في لغة الرياضيات.

ولما كان مدعي عدم تناهي «الأبدعية» يفهم مقالة الغزالي على وجه يجعلها تدل على أن عالم الواقع بلغ النهاية في الأبدعية، فقد لزم أن نضيف خاصية خامسة.

هـ ـ خاصية **التفوق (أو الفوقية)** : أيا كان العالم الممكن، فإن عالم الواقع أبدع منه خلقا ورزقا، بمعنى أنه يفوق كل العوالم في الخلق والرزق بحيث لا عالم فوقه ولا عالم مساوٍ له.

وإضافة خاصية **التفوق** إلى ما سبق من الخصائص يجعل علاقة الترتيب التي يبني عليها المدعي تأويله لمقالة الغزالي عبارة عن علاقة «ترتيب كلي أقوى ذي عنصر أقصى وأكبر». وهذا مالا يتفق والوجه الذي استعمل به الغزالي صفة الأبدع كما سنرى.

2.2 — **لا عالم أبدع** : إن مدعي لا تناهي الأبدعية يسلم بأن لا عالم كاملا إلا وفوقه ما هو أكمل منه، بحيث لا سبيل إلى الانقطاع، أو قل إن تسلسل العوالم الممكنة يشكل، بالمعنى الرياضي، متوالية متصلة غير متناهية من العوالم التي لا تفتأ تقترب من الغاية في الأبدعية من غير أن تدركها أبدا، مادامت هذه الأبدعية لا تقف عند حد ؛ ويلزم عن هذا أن ما من عالم آختِيرَ إلا «ويوجد» عالم أقرب منه إلى هذه الغاية من غير نهاية، بحيث تصح الدعوى : أن لا عالم أبدع من كل العوالم، أوقل لا وجود للأبدع من العوالم أو بلختصار «لا أبدع».

3.2 — **لا خلق** : لو فرضنا أن الارادة الالهية اتجهت إلى أن تخلق أبدع العوالم لامتنع مثل هذا الخلق، ووجه امتناعه ان ما من عالم إلا وفوقه عالم أبدع منه، حيث ان الغاية في الكمال منتفية ؛ فيلزم بذلك أن تبقى القدرة الالهية دون التعلق بأي واحد، فلا يخرج إلى الوجود أي منها أبدا، وهذا واضح البطلان.

بعد فراغنا من الاعتراض على دعوى عدم نسبة مقالة الأبدعية للغزالي وعلى دعوى لا تناهي أبدعية العوالم الممكنة، ينبغي لنا الآن أن نحقق مذهب الغزالي في «الأبدعية».

3 — تساوي العوالم الممكنة في الأبدعية :

1.3 — معنيا الأبدعية : «عدم المشاركة» و«عدم المجاوزة»

ان القول : «هذا العالم أبدع العوالم» تعبير مجمل يتردد بين المعنيين التاليين :
أولهما : ان لا عالم ممكنا **يبلغ** عالم الواقع في استواء الخلق وفي عدل الرزق.
ثانيهما : أن لا عالم ممكنا **يفوق** الواقع في استواء الخلق وفي عدل الرزق.
لنحلل كلا من هذين المعنيين ولننظر في النتائج التي تترتب عليه.

من البين أن المعنى الأول وهو عدم وجود عالم يبلغ مبلغ هذا العالم في استواء الخلق وعدل الرزق، يفيد أن عالم الواقع يختص باستواء في الخلق وعدل في الرزق على وجه لا يشاركه فيه أحد من العوالم. وان سلمنا بما ادعاه جل من عارض الغزالي أو أسقط مقالة الأبدعية عنه وهو أن هذه المقالة تفيد بالذات هذا المعنى . فبموجب هذا الادعاء يكون الغزالي من القائلين بوحدانية أبدعية هذا العالم.

أما المعنى الثاني، فمفاده أن عالم الواقع يتصف باستواء الخلق وعدل الرزق على وجه لا يجاوزه فيه أحد من العوالم ؛ ومقتضى عدم المجاوزة ليس هو مقتضى عدم المشاركة ؛ فقد لا يجاوز عالم عالما في استواء الخلق وعدل الرزق، ولكن يساويه فيهما. وان ادعينا أن مقالة الغزالي تفيد بالذات هذا المعنى الثاني ؛ فبموجب هذا الادعاء، يكون الغزالي من القائلين بتعدد أبدع العوالم الممكنة مع تساوي درجاتها في الأبدعية.

وليس لقائل أن يقول بأن أبدع العوالم الممكنة يرتفع تعددها ويلزم اتحادها إن قدر التساوي بينها في الأبدعية، ذلك أن هذا القول يستند إلى التسليم بـ «مبدإ الاقتران» الذي مقتضاه أن العالمين المتمايزين يجب أن يكون أحدهما أبدع من الآخر. والحق أن هذه الخاصية ليست لازمة لتصور العوالم الممكنة : فليس حصول التفاوت في الأبدعية شرطا ضروريا في حصول التمايز بين العوالم ؛ فقد يكون العالمان متمايزين، لكن درجتهما من الأبدعية واحدة.

إذا صحت الدعوى بأن التمايز بين العوالم يجتمع مع التساوي في الأبدعية، وجب أن نفرق بين نوعين من التمايز :

أ ـ **التمايز الأخص أو القريب** : وهو التمايز الذي يناسب صنف العوالم التي تختلف على الأقل في صفة **عرضية** مالم تختلف في أية صفة من الصفات الذاتية[45]، وهو الصنف الذي أطلقنا عليه اسم «العوالم الأشباه».

ب ـ **التمايز الأقوى او البعيد** : وهو التمايز الذى يناسب صنف العوالم التي تختلف على الاقل في صفة **ذاتية** سواء اختلفت في الصفات العرضية او لم تختلف، اي الصنف الذي سميناه «العوالم النظائر» .

واذا ظهر إمكان التساوى في الابدعية مع تمايز العوالم تمايزين اثنين :**قريب وبعيد**، بانت وجوه الرد على الاعتراضين اللذين وُجّها الى مقالة الأبدعية عند الغزالي : **اولهما** انها تؤدى الى القول بتناهي القدرة الالهية، و **ثانيهما** انها تنبني على القول بالتجويز .

2.3 ـ إبطال الاعتراض بتناهي القدرة الالهية:

نرد على الاعتراض بتناهي القدرة الالهية من الوجهين التاليين:

45 ـ الصفة الذاتية هي كل صفة ينعدم بانعدامها الموصوف، والصفة العرضية هي كل صفة لا يزول بزوالها الموصوف، انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتابنا في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص. 138-118

أ ــ وجه لا تناهي «أبدع العوالم الأشباه» : إذا كانت الأحوال التي تتبدل على عالم الواقع لا تخرج به إلى غيره، فلا مانع من أن تتعدد هذه الأحوال إلى غير نهاية ؛ إذ متى حدث منها واحد، كان حدوثه على وفق ما تقتضيه الأبدعية في هذا العالم، وبقي في دائرة الامكان ما لا يتناهى من التغيرات التي تصير هي بدورها عند تعلق القدرة بها مظهرا من مظاهر الأبدعية ؛ فلا تعارض إذن بين الأبدعية ومبدإ لا تناهي أبدع «العوالم الأشباه».

ب ــ وجه لا تناهي «أبدع العوالم النظائر» : إذا كانت العوالم الممكنة تتساوى من حيث ظهور الأبدعية فيها، فلا مانع من تعدد هذه العوالم وعدم وقوفها عند حد ؛ إذ متى برز واحد منها إلى الوجود، جرت الأبدعية عليه كما هي جارية الآن في هذا العالم، وبقي في دائرة الامكان مالا يتناهى من العوالم التي لو تعلقت القدرة بأحد منها بدل عالم الواقع، لكان منه من حيث أبدعيته ماكان من هذا العالم نفسه ؛ فلا تناقض إذن بين الأبدعية ولا تناهي «العوالم النظائر».

وحاصل القول بلا تناهي أبدع «العوالم الأشباه» وأبدع «العوالم النظائر» أن القدرة الالهية غير متناهية.

3.3 ــ إبطال الاعتراض على التجويز :

إذا علمنا أن العوالم الممكنة، أشباها كانت أو نظائر، متساوية في الأبدعية، علمنا كذلك أنها بالنظر إلى ذاتها متساوية أيضا من جهة الوقوع، أو «التحقيق»[46]. أما اختصاص أحدها بهذا التحقق وبقاء غيره من العوالم في طي العدم، فلا يمتنع من أن تتعلق إرادة المخصص له بغيره، بل لا يمتنع أن تنصرف هذه الارادة عن هذا التعلق بعد وقوعه، متى شاءت وتتجه إلى التعلق بغيره، وتأتي في العالم المنصرَفِ إليه ما أتت به في العالم المنصرف عنه.

بعد إثبات التساوي في الأبدعية بين العوالم الممكنة وبعد الرد على الاعتراضات على دعوى التساوي، بقي لنا أن نفحص تدليل الغزالي على الأبدعية من وجهة النموذج الامكاني الذي اصطنعناه.

4 ــ التأويل الامكاني لأدلة الغزالي على الأبدعية.

إن أدلة الغزالي على أبدعية عالم الواقع في كتاب إحياء علوم الدين، تنحصر في دليلين أصليين نُسَمِّيهما على التوالي : «دليل القدرة» و«دليل عدم القدرة».

46 ــ الغزالي، القسطاس المستقيم في مجموعة رسائل الامام الغزالي، الجزء الثالث، ص. 19.

1.4 — تأويل دليل القدرة :

يستند هذا الدليل إلى دليلين فرعيين هما : «دليل العدل» و«دليل الفضل»

لقد ذهب بعض مناصري الغزالي (جلال الدين السيوطي على سبيل المثال) إلى اعتقاد أن دليل القدرة مُقَرَّر على مذهب الفريقين : مذهب **المعتزلة** لأن اذخار أبدع العوالم يناقض عندهم العدل، ومذهب **الأشاعرة** لأن هذ الاذخار ينافي عندهم الفضل.

إن كان هذا التخريج يبدو على جانب من الصواب، فانه يظل غير مقنع، إذ وجوه الضعف تغلب فيه وجوه القوة. ونعترض عليه من الجوانب التالية :

أ — إن الغزالي لم يورد دليل العدل ودليل الفضل على وجه **البدل**، وإنما على وجه **الجمع**، فأفاد تقرير دليل القدرة على **مرحلتين متميزتين** تختص كل منهم بمدلول معين كما سنرى.

ب — إن الغزالي عند ما ذكر دليل القدرة في كتاب **الأربعين في أصول الدين**، اكتفى بايراد دليل الفضل من دون دليل العدل، ولا يمكن قبول القول بأن الغزالي إنما أراد بذلك تقرير دليل القدرة على مذهب الأشاعرة وحده، لأن هذا حذف من غير مسوغ، بل فيه ضرر بقوة دليل القدرة ؛ والصواب عندنا هو أن دليل الفضل **أقوى** من دليل العدل. وأن الغزالي عندما أورد دليل العدل في كتاب **الاحياء**، إنما قصد إظهار لازم من اللوازم المنطقية لدليل الفضل، فقدم ذكر دليل الفضل وعطف عليه بدليل العدل باعتباره ناتجا عنه بالضرورة المنطقية، ولا عجب في ذلك، فهو رجل المنطق.

ج — إن الأبدعية عند الغزالي ان كانت متعلقة بالخلق، فينبغي أن يكون دليل القدرة محيطا به ؛ ولن تتأتى له هذه الاحاطة إلا إذا أفاد كلَّ ما يفيد الخلق عند الغزالي ؛ ومعلوم أن الخلق في مذهبه خلقان : **خلق من لاشيء وخلق من شيء**، اختص الأول منهما باسم «الخلق المطلق» أو بـ «الايجاد» والثاني باسم «الخلق المستمر» أو بـ «الإمداد»، فيجب بذلك أن تتعلق الأبدعية بالعوالم التي يمكن خلقها من «معدوم»، والعوالم التي يمكن خلقها من «موجود»، فلذلك جاء دليل القدرة عند الغزالي موافقا لهذين القسمين من العوالم ؛ فدليل الفضل موافق لقسم العوالم الممكن خلقها من العدم، ودليل العدل موافق لقسم العوالم الممكن خلقها من عالم الواقع (أي من شيء).

تلك هي اعتراضاتنا على القول بأن الغزالي قرر دليل القدرة على مذهب الأشاعرة والمعتزلة معا، وهي في ذات الوقت تنزل منزل مبررات كافية لاعتبار النموذج الامكاني الذي صغناه صالحا كل الصلاحية لصوغ دليل القدرة.

فمعلوم أن هذا النموذج الامكاني يفرّق بين صنفين متميزين من العوالم الممكنة : «الأشباه» و«النظائر»، مناسبين لضربين مختلفين من التمايز : «الأخس» و«الأقوى».

ولما كان دليل القدرة مركبا من دليلين فرعيين : أحدهما متعلق بالأبدعية في الخلق من لاشيء، والآخر متعلق بالأبدعية في الخلق من شيء، فان «العوالم النظائر» هي بالذات العوالم التي يمكن خلقها من لاشيء،` و«العوالم الأشباه» هي بالذات العوالم التي يمكن خلقها من شيء، فيكون بذلك مدلول دليل الفضل هو إثبات الأبدعية لكل عالم من «العوالم النظائر» ومدلول دليل العدل هو إثبات الأبدعية لكل عالم من «العوالم الأشباه»، فلا **يبخل** إلا من منع غيره شيئا ليس عنده، ولا **يظلم** إلا من منع غيره شيئا هو له ؛ فلو وقع اذخار أبدع «العوالم النظائر»، لكان قد وقع مَنْعُ ماليس عندنا منه شيء، فيكون بخلا، ولو وقع اذخار أبدع العوالم «الأشباه»، لكان قد وقع منع ماعندنا منه شيء، وهو عالم الواقع، فيكون ظلما، وكلاهما باطل.

وما يدل على كفاية هذا النموذج الامكاني هو اشتماله على فوائد نظرية، منها :
أ ــ أنه لا يسقط أي عنصر من عناصر دليل القدرة، فهو يأخذ بمجموع هذه العناصر جاعلا لكل منها مكانة مؤثرة في التدليل.
ب ــ أنه لا يضعف من القوة الاستدلالية لدليل القدرة ؛ فلو فرض حذف دليل العدل كما هو الشأن في كتاب **الأربعين**، لأمكن اعتباره دليلا موجودا في النص على وجه الإضمار أو الانطواء.
ج ــ أنه يُمَكِّن من تحديد علاقة لزوم منطقي بين دليل الفضل ودليل العدل، بحيث يكون حصول الأول شرطا كافيا لحصول الثاني، فمن يقدر على خلق «العوالم النظائر» أليس هو أقدر على خلق «العوالم الأشباه» ؟
د ــ انه يحصل ما تقصد تحصيله الدعوى بأن دليل القدرة جاء على مذهب الأشاعرة والمعتزلة معا ؛ وهذا المقصود، كما رأينا، هو أن الغاية من دليل الفضل هو التقرير على مذهب الأشاعرة، والغاية من دليل العدل التقرير على مذهب المعتزلة.

فقد بينا أن مدلول دليل الفضل يوافق أبدعية الخلق من لاشيء أو الخلق المطلق ومدلول العدل يوافق أبدعية الخلق من شيء أو الخلق المستمر، وان مدلول الثاني لازم عن مدلول الأول، فيكون القول بالخلق المستمر لازما عن القول بالخلق المطلق.

ولما كان الأشاعرة يقولون بالخلقين معا : «الشيئي» (أو المستمر) و«اللاشيئي» (أو المطلق)، فقد ناسبهم إذن دليل الفضل ؛ ولما كان المعتزلة يقولون بالخلق المستمر مع القول بقدم العالم وبإيجاب الأصلح، فقد ناسبهم دليل العدل، وهذا عينه ماسعت إلى إثباته الدعوى القائلة بالتقرير على المذهبين. ولو نقلنا هذه النتيجة إلى لغة العوالم الممكنة لتبين أن الأشاعرة يتسع فكرهم الامكاني للقسمين من العوالم : «الأشباه» و«النظائر»، بينما المعتزلة يَضيق فكرهم الامكاني عَن «العوالم النظائر» ولا يُطيق إلا «العوالم الأشباه».

2.4 — تأويل دليل عدم القدرة :

إن تأويل هذا الدليل من وجهة النموذج الإمكاني الذي أنشأناه يقتضي أن نصوغ المسلمة التي يقوم عليها كما يلي :

● لو حدث عالَم غير متصف بالأبدعية، لكان محدِثُه أنقص من الذي يُحْدِث عالما متصفا بالأبدعية، فيكون غيرَ مستحق للالوهية باعتبارها الاتصاف بأكمل الكمالات، بينما يكون محدث العالم الأبدع أحق بها لكمال قدرته.

كما يمكننا أن نعيد صوغ الدعوى التي يثبتها هذا الدليل، بالاستناد إلى هذه المسلمة بالشكل الآتي :

● إذا اقتضت مشيئة الاله — أو الفاعل المتصف بأكمل الكمالات — أن يحدث عالما من العوالم، فإنه لن يحدث إلا ماكان متصفا بالأبدعية.

وطريق البرهان على هذه الدعوى هو الآتي :

لنفرض أن الفاعل المتصف بأكمل الكمالات أحدث عالما عـ، وأن هذا العالم ليس متصفا بالأبدعية، فإما أن هذا العالم المحدث من «الأشباه»، أو من «النظائر».

فإن كان عـ من العوالم «الأشباه»، جاز بمقتضى مسلمة دليل عدم القدرة المذكورة أعلاه، أن يوجد فاعل بمقدوره إحداث عالم شبيه، عا، بعالم الواقع، يكون

أبدع من العالم الشبيه الذي افترضنا حدوثه وهو ع، لكن هذا يناقض تسليمنا بأن محدث هذا العالم الشبيه أي ع هو إله أي فاعل متصف بأكمل الكمالات.

وإن كان العالم المقدّر حدوثه، عـ، من «النظائر»، جاز بمقتضى مسلمة دليل عدم القدرة، السالفة الذكر، أن يوجد فاعل، بمقدوره إحداث عالم نظير، عو، لعالم الواقع يكون أبدع من العالم النظير الذي قدرنا حدوثه وهو عـ، لكن هذا يناقض تسليمنا بأن محدث هذا العالم النظير أي عـ هو إله أي فاعل متصف بأكمل الكمالات.

ولما كان محدث العالم الشبيه الأبدع هو نفسه محدث العالم النظير الأبدع، كان المتصف بأكمل الكمالات لا يُحْدث إلا العوالم الممكنة المتصفة بالأبدعية، سواء كانت من «الأشباه» أو من «النظائر».

والقول الجامع هو أن مقالة الأبدعية موافقة تمام الموافقة لمذهب الغزالي في الامكان، كما أنه لا فائدة من الاعتراض عليها بدعوى التفاوت اللامتناهي للأبدعية وبدعوى استلزامها القول بتناهي القدرة الالهية لأن هذين الادعاءين: «تفاوت الأبدعية» و«تناهي القدرة» لا يُسَلَّمان للخصم لِمَا يلزم عن الأول من انتفاء الأبدعية وتعطل الخلق، وعن الثاني من نسبة القول بعدم تعدد العوالم الممكنة ووحدانية عالم الواقع إلى الغزالي ؛ ولقد أثبتنا أنه، على العكس من ذلك، يقول بالتعدد اللامتناهي للعوالم وبتمايزها بوجهين : أقوى وأخس مع القول بالتساوي بينها في الأبدعية وبجواز اختصاص أي واحد منها بالتحقق. كما جاءت أدلته على أفضلية ما اختص منها بالوقوع مستقيمة على أصول نظره في الامكان : فدليل القدرة يتعلق بِشقِّه المكوَّن من دليل العدل، بـ «العوالم الأشباه» أي العوالم المخلوقة من شيء ويتعلق بشِقّه المكوَّن من دليل الفضل — وهو دليل أقوى — بـ «العوالم النظائر» أي العوالم المخلوقة من لا شيء، أما دليل عدم القدرة، فيفترض حدوث ماهو خلاف أبدع العوالم ؛ ويستنتج من هذا الافتراض استحالة ذلك لاستلزامه التناقض المترتب على إمكان وجود من هو أقدر ممن نصفه بأكمل الكمالات الذي هو خالق هذا العالم.

ونختم بالقول بأنه بفضل التمييز بين العوالم الأشباه وهي العوالم القريبة التي لا تختلف عن عالم الواقع إلا بالصفات العرضية وبين العوالم النظائر وهي العوالم البعيدة التي تختلف عنه بالصفات الذاتية، تأدينا إلى أن نثبت بالبرهان القاطع أن الغزالي كان يسلم بحصول الاقتران الفعلي بين الحوادث في عالم الواقع، بل بحصوله

في العوالم الأشباه التي تنشئها الأقوال الشرطية المستعملة لأداة «إن»، كما كان يسلم بأن الترتيب الذي تجري عليه الحوادث في عالم الواقع هو ترتيب ضروري ضرورة عقلية، وبأنه الأصل في أفضلية هذا العالم الذي تعلقت به إرادة الباري عز وجل، ولو أن القدرة الالهية قد تصنع أضعاف أضعاف أمثاله من العوالم التي تساويه عدلا وفضلا.

وماكان الغزالي منكرا إلا لشيء واحد وهو أن يكون ماحصل من الاقترانات بين الحوادث في عالم الواقع صادق بالضرورة كذلك في العوالم النظائر التي تخالف بالحقيقة هذا العالم والتي تنشئها الأقوال الشرطية المستعملة لأداة «لو».

ولو أنه ليست بنا حاجة هنا لأن نشتغل بالرد على الانتقادات، وما أكثرها، والتهجمات، وما أشنعها، التي تعرض لها الغزالي بسبب نظريته في السببية الطبيعية ومقالته في الأفضلية العالمية، فلن يخلو من الفائدة أن نشير مُجْملين في ختام هذا البحث، إلى أن هذه الاستنكارات ترجع في غالبيتها إلى وصف الغزالي بأوصاف ثلاثة كلها مردودة وهي : أنه «لا علمي» و«لا عقلاني» و«لا واقعي».

فـ «اللا علمية» باطلة لأن الضرورة الطبيعية لا معنى لها إلا إذا طابق القانون الطبيعي القانون المنطقي في مقتضاه، وهذا مالا تسلم به بداهة العقل، فبالأحرى أن يسلم به الغزالي وهو عالم المنطق.

و«اللاعقلانية» باطلة أيضا لأن الضرورة العقلية عند الغزالي وصف ثابت لترتيب عالم الواقع بل لترتيب أشباهه من العوالم.

و«اللاواقعية» باطلة هي الأخرى لأن عالم الواقع عند الغزالي، ليس مجرد واحد من العوالم يسد مسده أي عالم آخر، بل هو أفضل العوالم، لأنه مجلى القدرة الالهية في جمال فضلها وجلال عدلها.

وكان الأولى بالمنكرين أن يحملوا هذه «اللاءات» الواقعة في «لاعلمي» و «لا عقلاني» و«لا واقعي» لاعلى معنى الخروج عن أسباب العلم والعقل والواقع إلى مادونها درجة، وإنما على معنى الخروج عنها إلى مافوقها، أي إلى أسباب هي الاخرى علمية وعقلية وواقعية، ولكنها أسباب مفتوحة تحمل رؤى مستقبلية وتستشرف مآلات الانسانية. لقد فتح الغزالي بحق باب العلم وباب العقل وباب الواقع على آفاق غير مسبوقة لا ينكرها إلا مُكابر، وعلى إمكانات غير معهودة لا تَذْهَبُ إلا عن غافل، وهيهات أن يزعم الزاعمون أن هذه الآفاق والإمكانات ليست سوى عوالم من الغيب البعيد لا تنشغل بها حواسنا ولا تبلغ مداها عقولنا !

المراجع العربية

- الباقلاني، القاضي أبو بكر أحمد بن الطيب :

— **كتاب التمهيد**، تحقيق ونشر الأب مكارثي بيروت 1907.

• البصري، أبو الحسين :

— **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، الجزء الأول، دمشق 1384 هـ/1965م، الجزء الثاني، دمشق 1385 هـ/1965م.

• الجويني، امام الحرمين أبو المعالي عبد الملك :

— **كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1950.

— **الشامل في أصول الدين**، تحقيق علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1969.

• دنيا، سليمان :

— **الحقيقة في نظر الغزالي**، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر.

• ابن رشد، أبو الوليد :

— **تهافت التهافت**، تحقيق د. سليمان دنيا، القسمان الأول والثاني، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر.

— **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق د. محمود قاسم، الطبعة الثانية، مكتبة الانجلو المصرية، 1964.

• السمهودي، نور الدين علي بن عبد الله الحسني

— **ايضاح البيان لمن أراد الحجة من ليس في الامكان أبدع مما كان**، الخزانة العامة، قسم الوثائق الرباط رقم د 301.

• ابن سينا، أبو علي :

— **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية**، تحقيق د. ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت 1405 هـ 1985م.

• السيوطي، جلال الدين :

— **تشييد الأركان في ليس في الامكان أبدع مما كان**، الخزانة العامة، قسم الوثائق، الرباط، رقم د 991.

• الشرباصي، أحمد :

— **الغزالي**، دار الجيل، بيروت 1399هـ/1979م.

• طه، عبد الرحمن :
ـ اللغة والفلسفة (رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود) (باللغة الفرنسية) مطبعة فضالة، المغرب، 1979.
ـ المنطق والنحو الصوري، دار الطليعة، بيروت، 1983.
ـ رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه (أطروحة دكتوراة الدولة بالسربون) معدة للطبع.

ـ «من الجدل المحمود إلى علم المناظرة فإلى علم الاعتقاد»، الدروس الحسنية الرمضانية سنة 1405هـ، منشورات وزارة الأوقاف، 1986.
ـ «فن المناظرة في التراث العربي» (باللغة الانجليزية) : عروض الندوة العالمية لفن الحجاج المنعقدة في امستردام بتاريخ 3-6 يونيه 1986، منشورات فوريس، دورد يخت، هولندا، 1987.
ـ «مراتب الحجاج وقياس التمثيل» منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بفاس، 1987.
ـ «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1987.
• الطوسي، علاء الدين :
ـ تهافت الفلاسفة : تحقيق د. رضا سعاده، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1403 هـ/1983م.
• الغزالي، أبو حامد :
ـ إحياء علوم الدين، المجلدات 1،2،3،4،5 دار الفكر، 1395 هـ 1975م
ـ تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الرابعة 1966.
ـ جواهر القرآن ودرره، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403 هـ/1983.
ـ كتاب الأربعين في أصول الدين، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979.
ـ مجموعة رسائل الامام الغزالي، الجزء 1 الحكمة في مخلوقات الله عز وجل، مدارج السالكين، دار الكتب العلمية، بيروت 1406هـ/1986م.
ـ مجموعة رسائل الامام الغزالي، الجزء 3 : القسطاس المستقيم منهاج العارفين، الرسالة اللدنية، فيصل التفرقة، أيها الولد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/1986.
ـ مجموعة رسائل الامام الغزالي، الجزء 4 : مشكاة الأنوار، رسالة الطير، الرسالة الوعظية، الجام العوام عن علم الكلام، المضنون به على غير أهله، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، دار الكتب العلمية، بيروت 1406هـ/1986م.
ـ المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد مصطفى أبو العلاء، شركة الطباعة الفنية المتحدة، مصر.
ـ مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، 1961.
ـ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دار الكتب العلمية، بيروت.

ـــ معارج القدس في مدارج معرفة النفس، منشورات دار الآفاق، بيروت، 1975.
ـــ معيار العلم في فن المنطق، تحقيق د. سليمان دنيا. دار المعارف.
ـــ المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق د. جميل صليبا ود. كامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.
• مبارك، زكي :
ـــ الأخلاق عند الغزالي، مطابع دار الكتاب العربي بمصر.
• ابن المبارك، سيدي أحمد :
ـــ الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، دار العلم للجميع.
• ابن الهمام، كمال الدين :
ـــ المسامرة بشرح المسايرة، مطبعة السعادة، مصر.
• ابن الهمام، محمد :
ـــ المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، مطبعة السعادة، مصر 1947.
• هويدي، يحيى :
ـــ دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية، دار الاتحاد العربي للطباعة، 1972م.

المـراجـع الأجنبيـة

- ADAMS, Robert Merrihew :
  «Must God Greate the Best ? », **The Philosophical Review**, 81, 1972, pp. 317-331.
- BLUMENFELD, David :
  «Is the Best Possible World Possible ? » **Philosophical Review**, 84, 1975 pp. 163-177.
- HUCHES, G.E. and GRESSWELL, M.J. :
  An Introduction To Modal Logic; Methuen and Co L T D, 1973.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm :
  Essais de théodicée, Chronologie et Introduction par J. Brunschwig ; Garnier - Flammrion, 1969.
- LEWIS, David :
  Counterfactuals, Basil Blackwell, Oxford, 1973.
- LEWIS, David :
  On the Plurality of Worlds ; Basil Blackwell, Oxford, 1986.
- LOUX, Michael, J. (edit) :
  The Possible and the Actual, Cornell University Press, 1979.
- MACHIE, J. L. :
  The Cement of the Universe, A study of Causation ; clarendon Press, Cxford, 1974.
- MATES, Benson :
  «LEIBNIZ on Possible Worlds»; **Logic, Methodology and Philosophy of Science**, vol, 3, Amsterdam 1968, pp. 507-529.
- PLANTINGA, Alvin :
  The Nature of Necessity ; Clarendon Librery of logic and Philosophy, oxford, 1978.
- RESCHER, Nicholas :
  A Theory of Possibility, Basil Blackwell, oxford.
- SOSA, Ernest (edit) ;
  Causation and Conditionals ; Oxford University Press, 1975.
- WILSON, Fred :
  Laws and Other Worlds, D. Reidel Publishing Comp gn) 1986.



الجاذبية بين الدعاة والخصوم

د. سالم يفوت
كلية الآداب والعلوم الانسانية
الرباط

أثار تفسير نيوتن للجاذبية بأنها تأثير يتم عن بعد، اعتراضات خصومه. فقد استشعرت الأوساط العلمية آنذاك ميول نيوتن الرامية إلى ملء فجوات نظامه العلمي بفرضيات وافتراضات فلسفية لتكتمل الصورة التي يقترحها للكون. وقد كان الديكارتيون في فرنسا سباقين إلى التشهير بذلك الميل معتبرينه من قبيل ارساء العلم على فرضيات تعسفية واعتباطية ما أنزل بها العلم من سلطان. وفي هذا الصدد يسوق بول موي نصا هاما لأحدهم يبدي فيه اعجابه بأفكار نيوتن، كما يعبر فيه عن امتعاضه، في الوقت ذاته، مما يعتبره انحرافا من قبل نيوتن عن الخط الميكانيكي الذي رسمه لنفسه والمتمثل في الفرضيات الميتافيزيقية التي لجأ إليها كفرضية التأثير عن بعد[1].

غير أن الاعتراضات لم تقتصر على انصار ديكارت فحسب، بل شملت فلاسفة وعلماء تتراوح ميولهم وقناعتهم العلمية والفلسفية بين مناهضة الديكارتية ومعاداتها. وفي هذا الصدد، يذهب الأستاذ كويري إلى أن أهم الانتقادات التي وجهت للافكار الواردة في كتاب المبادىء، وأبرزها على الاطلاق، انتقادات ليبنتز وهويغنز[2].

1- P.Mouy, **Le développement de la physique cartésienne**, p. 156.

ومصدر النص هو : Le journal des savants (2.8.1682) :p. 153

2- A. Koyré, «Huygens et Leibniz, à propos de l'attraction universelle» in : **Etudes newtoniennes**, pp. 157-179

فقد سبق لهذا الأخير أن تقدم سنة 1669 إلى الأكاديمية الملكية للعلوم بنظرية جد معقدة في الجاذبية الأرضية، يتخلى فيها عن نظرية الدوامات الديكارتية ويستبدل بها نظرية جديدة جوهرها القول بوجود مجموعة من الحركات الدائرية تجعل أبسط الجزئيات تدور حول الأرض في مساحات كروية وفي كل الاتجاهات الممكنة. ويتبين من تاريخ التقرير المتضمن لهذه النظرية انه قدم الى الأكاديمية قبل ظهور كتاب **المبادىء** لنيوتن بحوالي ثمان عشرة سنة. وقد عبر عن رغبته، عقب ظهور هذا الكتاب الأخير، في أن يطالعه، وعن أمله في أن لاينحي فيه صاحبه منحى ديكارتيا، وهو أمر لا سبيل إليه إلا بالعزوف عن بعض الفرضيات كفرضية الجاذبية[3]. ولعل حذره أو تحفظه هذا في محله، فقد صرح أثر اطلاعه سنة 1688 على **المبادىء** معبرا عن خيبة أمله، بالقول : ((هاهي جميع الصعوبات (المتعلقة بقوانين كبلر) تجد من يذللها، في شخص العالم الشهير نيوتن الذي قضى على نظريات الدوامات الديكارتية مؤكدا أن الكواكب تظل مشدودة إلى مداراتها بفعل الجاذبية وان انحراف الكواكب عن مركزها خلال دورانها، هو أساس شكل مداراتها الأهليلجية[4]».

ويعني هذا من بين ما يعنيه أن نيوتن اهتدى إلى اكتشاف شيء لم يهتد هويغنز إلى اكتشافه رغم أنه وضع قانون القوة الطاردة، ويتمثل ما وصل إليه نيوتن، في الصيغة التي أعطاها لقانون الجاذبية الكونية التي تتناسب عكسا ومربع المسافة، وهي صيغة مكنته من أن يبرهن على الطابع الأهليلجي للمدارات الكونية، وهو ماعجز عنه هويغنز لتشبثه بفكرة المدارات الدائرية، وفي توسيعه لقانون الجاذبية ليشمل النظام الشمسي بأكمله بدلا من ان كان مع كيلر مجرد قانون يحكم علاقة الأرض بالقمر. وهو مالم يهتد إليه هويغنز لأنه كان في الأصل يرفض الجاذبية، وفي قوله بالقوة الجاذبية التي تشد الكواكب إلى مداراتها اعتمادا على نظرية القوة الطاردة التي كان هويغنز صاحبها قبل نيوتن، لكنه لم يطبقها على الحركات السماوية. ولعل مرد ألوان الاخفاق والفشل هته أن هويغنز ظل، كما يقول كويري، وفيا لنموذج ما من العقلانية الديكارتية المتطرفة إلى أقصى حد[5].

3- Huygens, oeuvres complètes, Labaye 1888-1950 éd. Mynhoff, t. 9, p. 190.

4- Ibid., t. 21, p. 143

5- A. Koyre, Etudes newtoniennes, p. 158

ورغم ماينم عنه كل هذا من حسرة ممتزجة بالاعجاب وعدم الرضى، فان هويغنز لم يعتنق أفكار نيوتن كما لم يتخل عن قناعاته في إمكان، بل ضرورة، تفسير الجاذبية تفسيرا ميكانيكيا يستند إلى فكرة الدوامات : إذ بدون هاته الأخيرة لن تبقى الكواكب مشدودة إلى مداراتها. أي أنها ستبتعد عن الشمس وتتخلص من ربقها. وهذا ما يفسر كون هويغنز ظل متمسكا بمفهوم الدوامات وان تصورها على نحو أصغر من دوامات ديكارت.

وقد زار لندن حيث التقى بنيوتن سنة 1689 وألقى بالجمعية الملكية هناك محاضرة حول رأيه الخاص في تفسير الجاذبية، ولعله ذات الرأي الذي ضمنه كتابا صدر بعد سنة من ذلك بعنوان **مقال عن علة الجاذبية** (1690) اعتبر فيه مبدأ الجاذبية النيوتوني مبدأ باطلا ينبني على ترهات وأحلام كما أعلن فيه رفضه له. وقد بعث إلى ليبنتز برسالة تتضمن ذلك[6] ومما جاء في المقال ان صاحبه لا يستسيغ فكرة جسمين أو أكثر ينجذبان نحو بعضهما البعض، لأن انجذابا من هذا النوع ظاهرة لانجد تفسيرها بالمباديء والقواعد الميكانيكية المتعارف عليها ولا بمباديء الحركة[7].

فهويغنز يعتبر الجاذبية ناتجة عن أثر خارجي يتعرض له الجسم : فالأجسام تكون ثقيلة لأنها تندفع نحو الأرض من قبل أجسام أخرى أو ماشابه ذلك، أي من قبل إعصار أو زوبعة أو دوامة من مادة لطيفة أو مائعة تدور حول الأرض بسرعة مهولة، وهو ما قال به ديكارت.

لكن هويغنز مايفتأ يؤكد في المقال أن آراءه تختلف مع ذلك عن آراء أب الفلسفة الحديثة. ان مفهومه للجاذبية يستند إلى نظريته في القوة الطاردة حيث يؤكد أنها وليدة الحركة الدائرية، رغم أن القوة الطاردة، ممثلة في الابتعاد عن المركز، تختلف مباشرة مع الجاذبية، وهو الاعتراض الذي وجهه البعض إلى آراء كوبرنيك في حركة الأرض حول نفسها معتقدين أن هته الأخيرة قد تؤدي إلى تطاير الاجسام والكائنات الموجودة فوقها، فإن هويغنز يريد أن يقنع علماء العصر بأنها هي كذلك أصل ما نلاحظه من انجذاب الأجسام نحو الأرض[8]. وتلك هي (الدوامة) في صورتها

6- Ibid., p. 159

7- Huygens, discours de la cause de la pesanteur, œuvres complètes, t. 21, p. 471

8- Ibid., t. 21 p. 451

الديكارتية. يقول : «سأنطلق من فرضية مفادها أن الفضاء الكروي الذي يحتوي، من بين ما يحتوي عليه، على الأرض والأجسام المحيطة بها ... تملؤه مادة مائعة تتكون من أجزاء فردة دقيقة ومتناهية في الصغر تتحرك بسرعة في كل الاتجاهات. ولما كانت تلك المادة غير قادرة على أن تغادر الفضاء الكروي المحيط بأجسام أخرى، فإنني أرى أن حركتها مضطرة إلى أن تكون في جانب منها حركة دائرية حول المركز، دون أن يعني هذا، مع ذلك، انها تدور جميعها في نفس الاتجاه فأغلبها حركات مختلفة تتم على سطوح كروية حول مركز الفضاء والذي يغدو مركز الأرض كذلك)[9]». فجزئيات (الدوامة) لا تدور في نفس الاتجاه وفي مستويات متوازية، بل تدور في كل الاتجاهات وعلى كل الأصعدة أو المستويات التي تعد الأرض مركزا لها.

وعليه فان علة الجاذبية هي الحركة وليست التجاذب الذي يظل فرضية سحرية لأنها لا تنطوي على تفسير ميكانيكي ملموس.

إضافة إلى رفض هويغنز للجاذبية كتأثير من بعد لايستند إلى أسباب ميكانيكية كالحركة، وقف موقفا نقديا كذلك من فكرة الفراغ المطلق للفضاء السماوي، لا لأنه كان يعتقد في كون ممتلىء، فلم يكن يستسيغ مماثلة ديكارت للامتداد بالمادة، وبالتالي لم يكن له أي اعتراض ميتافيزيقي على الفراغ، خصوصا وأنه كان ذري النزعة، إلا أنه بدلا من أن يقول بفراغ مطلق، قال بفراغ متفرق ومتناثر لاعتبار يمكن ايجازه فيما يلي : كان هويغنز يعتقد، خلافا لنيوتن، ان الضوء يتكون لا من جسميات بل من موجات أو من حركات أو اندفاعات جزئية. ولما كان لايؤمن، خلافا كذلك لنيوتن، بوجود أثير يملأ أرجاء الكون يحمل الضوء وينقله عبره فقد استخلص من ذلك ان الفراغ المطلق كذلك الذي يقول به نيوتن، لن ينقل الضوء ولن يحمل الجاذبية لافتقاره إلى أساس وقاعدة ميكانيكيين. ونيوتن، في اعتقاده، حينما افرغ الكون وطرد منه الدوامات الديكارتية لن يكون قادرا على تفسير الجاذبية والتجاذب تفسيرا ميكانيكيا ولا حتى على تفسير انتقال الضوء تفسيرا علميا مقبولا[10]. ويقول معقبا على ذلك : «اعتقد ان كل جرم سماوي تحيط به دوامة من مادة تتحرك بحركة مذهلة، إلا أن الدوامات هنا مخالفة لتلك التي قال بها ديكارت سواء من حيث المكان الذي تشغله أو من حيث نوعية حركتها[11]».

9- Ibid., p. 455

10- Ibid., p. 437

11- Huygens, cosmothéores, Lahaye, 1698 œuvres complètes, t. 21, p. 818

ويكمن وجه اختلاف نظرتي هويغنز وديكارت في أن الدوامات لدى الأول أقل حجما واتساعا، فهي متفرقة ومتناثرة، بحيث لايكون لاحداها تأثير على الأخرى.

وهذا التردد الذي نلحظه يطبع مواقف هويغنز من ديكارت ونيوتن والمتمثل في نشدانه ان تكون سمة تلك المواقف هي الوسطية، هو ماحاول ليبنتز تجاوزه من خلال انقاذ **الامتلاء** الكوني الذي كان محط هجومات نيوتن المتكررة.

ينطلق ليبنتز في نقده لما جاء في كتاب **المبادىء**، من الفلك الكبلري الذي يعتبره فلكا لاغبار عليه باعتباره يقدم وصفا لحركات الأفلاك السماوية. لكن مرامي ليبنتز لم تكن تنحصر في استعادته كفلك، بل في إثبات صلاحية انطباقه الممكن على عالم تملؤه المادة، أي عالم تلقى فيه الحركات على العموم مقاومة كما تلقى فيه الكواكب هي الأخرى بالتالي مقاومة، وهته حقيقة جديدة لم تخطر ببال كبلر كما يتصور ليبنتز.

وقد بلغ بليبنتز مدبحه لكبلر إلى حد انه اعتبره أول من قال بنظرية الدوامات وان ديكارت نقلها عنه[12] لكن قوله بها تم في سياق مغاير لذلك الذي كرسه ديكارت، بل يؤكد (كويري) أن كبلر تخلى في كتابه **خلاصة الفلك الكوبرنيكي** عن نظرية الدوامات وأحل محلها نظرية الجذب والنبذ المغناطيسيين اللذين تمارسهما الشمس على الكواكب. ولعل ليبنتز لم يكن على علم بذلك، فهو يواصل تمجيد الفلك الكبلري كفلك يعتقد أن الكواكب تسبح في دوامة أثيرية تكرهه حركتها على أن يرسم المدار المخصص له، مع فارق طفيف مع ما قال به ديكارت، هو أن حركات الكواكب حركات (منسجمة)[13]. وتعني الحركات المنسجمة، في القاموس الكبلري، الحركات الدائرية التي تتحرك بها الكواكب حول الشمس، وهي حركات، اعتقد خطأ، انها تتناسب عكسيا ومربع المسافة الفاصلة بينها وبين الشمس. واستنادا إلى هذا التعريف استنتج ليبنتز تعريفا مجردا للدورة المنسجمة اهتدى من خلاله، وعن خطأ، كذلك إلى قانون المجالات الكبلري. لذا يرى كويري أن الأخطاء التي ارتكبت من طرف الفلك الكبلري انطلت على مواقف ليبنتز

12- L. Prenant, «Sur les références de Leibniz contre Descartes», Archives Internationales d'histoire des sciences, 13, 1960, p. 95.

13- A. Koyré, la révolution astronomiques, chap. !

الفلكية لأنها بالضبط مواقف تقتفي آثار كبلر وآراءه في حركات الأفلاك[14]. ذلك أن المفاهيم التي أرسى عليها تصوره لهته الأخيرة، مثل (الدورة المنسجمة) و(المدارات الأهليلجية) وقانون المجالات مفاهيم متنافرة لا يمكن ان تجتمع ضمن تصور واحد منسق، هذا فضلا عن أن الكواكب لا تتحرك في مداراتها بسرعة تتناسب عكسا ومربع المسافة الفاصلة بينها وبين الشمس.

ومادفع بليبنتز إلى تفسير حركات السماء على هذا النحو، هو انه كان يظن أن الكواكب تنجر في دورانها بفعل أثير يدور بكيفية منسجمة، فالأثير هو الذي يحدد الدوران المنسجم للافلاك. لكنه مايفتأ يؤكد أن الكواكب تتحرك حركة مزدوجة : حركة دورانية منسجمة وأخرى منحرفة عن المركز كما لو كان الكوكب ينجذب نحو الشمس أو ينجر إليها. وما يجعل الجرم يدور دورة منسجمة هو أنه يكون منجرا أو تحت دوران الأثير دورانا منسجما مما يجعل الجرم وكأنه يسبح في بحره وكأنه طاف فوقه لا يبذل أي مجهود، اما ما يجعله ينحرف عن المركز أنه يتعرض لجاذبية الشمس، أو على الأصح لدفعها وتحريكها، وكأنما الشمس مغناطيس، إلا أن الأثر المغناطيسي ذاته يتولد هو الآخر، بدون شك، من تحريك الموانع ودفعها للاجرام، لذا اطلق عليه ليبنتز اسم : **تأثير الجاذبية أو اغراؤها**[15]، اعتبارا لأن الكوكب جرم ينجذب نحو المركز أو الشمس. لكن شكل الفلك أو المدار تابع لقانون خاص بالجاذبية، أي ان الجاذبية تؤثر لا كقوة فيزيائية حقيقية بل كصيغة رياضية تتغلب على صعوبات تفسير الواقع بأساليب وطرق حساب التفاضل، خصوصا وان الشمس تجذب الجرم بكيفيات مختلفة تتناسب ومربع المسافة الفاصلة بينهما، وبهذا يكون ليبنتز قد استخرج قانون الجاذبية من القانون الأول لكبلر، وليس من القانون الثالث كما حصل لنيوتن[16].

ويميل ليبنتز في محاولته تقريب هذا المفهوم الغامض، أي الجاذبية، من الأذهان، إلى الجزم بعدم ضرورة اعتبارها أثرا لاماديا، فهي تنشأ عن مواد مشعة بالجسم، ولما كان الأمر كذلك، كان من الصواب والارجح القول بأن للاجرام الكونية

14- A. Koyré, Etudes ... p. 171

15- Sollicitation de la gravité
Leibniz, Mathématische Schriften, Halle, 1860 t.6, p. 169, cit. in : Etudes newtoniennes, p. 173

16- A. Koyré, ibid., p. 174

اندفاعا يخلق فيها مجهودا يرمي إلى إخراج المادة غير الملائمة التي تعوق حركاتها الطبيعية، مما ينتج عنه نوع من الدوران الاندفاعي الذي يجذب مادة أخرى، لذا فان الأجسام المنبوذة هي تلك التي تحتوي على قدر ضئيل من ذاك المجهود.

والمتأمل في هته التفاسير يلحظ أنها تدور في فلك الدوامة الديكارتية، فهي تقتفي نظرية أب الفلسفة الحديثة في الدوامة والتي يتم فيها استخلاص القوى الجاذبة من القوى النابذة وتفسيرها بها. ذلك أن الضغط (الخارجي) للمادة المنبوذة يدفع بأخرى نحو جسم آخر يجذبها أو نحو المركز. إلا أن ثمة إضافات جديدة ادخلها ليبنتز على نظرية الدوامات تتمثل في تخليه عن الحركة الدائرية حول المحور وتعويضها بحركات متعددة حول مركز الكون.

هكذا نلاحظ أن محاولة ليبنتز قادته إلى التوفيق بين نظرية الدوامات الديكارتية والجاذبية النيوتونية، لكنها محاولة يائسة لأن تحريك الدوامة الديكارتية بحركة دائرية منسجمة أمر لايخطر على البال. وعليه يمكن القول بأن ليبنتز، شأنه في ذلك شأن ديكارت، ظل صاحب ميكانيكا سابقة على الميكانيكا النيوتونية. فالمنحى العام لأفكار نيوتن كان منحى لاديكارتيا ولا ليبنتزيا، لايعول على الدقة البرهانية الرياضية كطريق أوحد لبداهة القضايا الفلكية والفيزيائية، بل يعول على القياس والتجريب باعتبارهما فيصل التفرقة بين الافتراضات الخيالية والفرضيات القابلة للتحقيق والتمحيص[17].

أشرنا آنفا إلى أن ديكارت هاجم بضراوة فكرة المكان الفارغ مؤكدا على أن الامتداد مادة، أنهما متماثلان ولا سبيل إلى التمييز والفصل بينهما. ويعني هنا من بين ما يعنيه ان المكان امتلاء.

وقد احتلت المشكلة مكان الصدارة ثانية بعد عدة سنوات من وفاة ديكارت وظلت تستقطب اهتمام العلماء والفلاسفة أكثر من نصف قرن. فقد انتصر ليبنتز لموقف مساند للامتلاء، ونشبت من ذلك خصومة شهيرة بينه وبين كلارك المناصر لنيوتن والمساند لأطروحة فراغ المكان وتمايزه عن المادة. فقد كان ليبنتز، رغم قبوله

17- Yvon Belaval, Leibniz critique de Descartes, Paris, 1976, p. 524-526.

فكرة التمايز، ينفي الفراغ، ويرى كلارك الناطق بلسان نيوتن، ان مايطعن في الأطروحة الديكارتية، ان المادة متناهية والمكان لامتناه، وهو ما يمنع كل مماثلة بينهما ويدعم فكرة الفراغ اللامتناهي الذي يدخل في وصفه لله.

وقد حاول فيما بعد أن يتدارك هذا الموقف، مخافة ان يؤول تأويلا سبينوزيا وحدوي الوجود، فأكد أن المكان مظهر لوجود الله أو نمط من انماطه[18].

أما ليبنتز الذي كان ينازع في الوجود الحقيقي المطلق والميتافيزيقي للمكان والزمان ويعتبرهما مجرد علاقات في نظام الأشياء ونظام الأحداث، فقد كان يرى أن القول بالفراغ يتناقض وكمال الذات الالهية وتناهيها، وفيه حد لقدرة الله على الخلق : لأن الامتلاء أكمل من الفراغ وأفضل منه.

ويرى كلارك أن موطن الزلل في مواقف الديكارتيين، يكمن في انهم يماثلون الفراغ بالعدم[19]. فالمكان الفارغ أو الخالي من كل شيء، ليس هو نفسه لا شيء كما أن مماثلة الامتداد بالمادة والتوحيد بينهما يقود إلى نتائج خطيرة ومتناقضة كضرورة المادة وأبديتها. يضاف إلى هذا أن أنصار نيوتن رأوا في حججه على وجود الفراغ حجة ضد المادية وعلى ألوهية الكون، ذلك أن نسبة المادة الموجودة إلى الفراغ اللامتناهي، تؤكد أنها لاشيء تقريبا أمام المكان الكوني الذي يعكس الحضور الالهي وقد ألهب هذا القول حماس المسيحية التي رأت في النيوتونية أفضل مدافع عنها ضد التيارات الملحدة[20].

وقد التزم فولتير في دفاعه عن نظرية الفراغ النيوتونية طريقا أقرب إلى النزعة الوضعية اللاأدرية بخصوص المادة، متأثرا في ذلك بالعالم موبرتوي[21] ومقتفيا آثار كلارك. فقد جاء في كتاب فولتير **مبادىء فلسفة نيوتن** : «لأولئك الذين يضيقون ذرعا بالفراغ متعللين بأن الفراغ لاشيء، وأن المعدوم لا يتصف بصفات ما ولا شيئية له ولاشيء يعقل داخله، نقول ليس الفراغ عدما بل هو الحيز الذي توجد فيه الأجسام، فهو المكان المتصف بصفات معينة كالامتداد والطول والعرض والعمق والاتصال».[22]

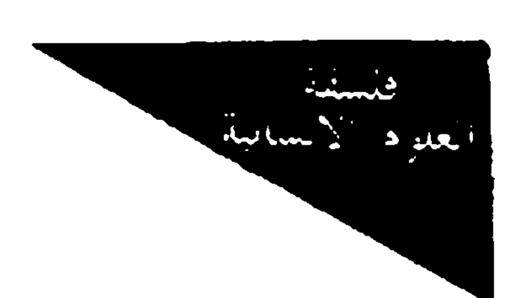
18- **Etudes newtoniennes**, p. 205

19- Vacum, Nihil

20- Brian Easlea, **Science et Philosophie**, p. 201

21- Maupertuis

22- Voltaires, **Eléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde**, Amsterdam, 1738, p. 210



الكتابة الاجتماعية والبحث الميداني

ذ. المختار الهراس
كلية الآداب والعلوم الانسانية
الرباط

يرجع طرح العلاقة بين الكتابة الاجتماعية والتجربة الميدانية إلى شعور العديد من الأنثروبولوجيين على وجه الخصوص بأنهم، عبر ما يكتبونه عن الشعوب الأخرى، يعيدون إنتاج أفكارهم وصورهم المسبقة، ويكرسون سوء فهمهم للثقافات والحضارات الأخرى، خاصة وأن الأوضاع الاستعمارية التي احتضنت ميلاد وازدهار الأنثروبولوجيا قد تغيرت إلى حد بعيد، وأن المجتمعات التي كانت سابقاً مجرد موضوع للدراسة، قد أصبحت لديها في الوقت الحاضر وجهة نظرها الخاصة، ليس فقط حول ذاتها، وإنما أيضاً حول المجتمعات المصنعة.

هذا الوعي الجديد بالأهمية القصوى للكتابة في إنتاج المعرفة الاجتماعية استمد مفاهيمه وأدواته التحليلية من التطورات التي شهدتها في الآونة الأخيرة بعض الميادين المعرفية كاللسانيات والنقد الأدبي والفلسفة، فصار عدد متزايد من الباحثين في كل من أوربا والولايات المتحدة يعيدون النظر في الكتابات الأنثروبولوجية التقليدية محاولين الكشف عن آليات ونتائج تعسف الكتابة على التجارب الميدانية، وأصبحت الجامعات في هذه البلدان، وشعب العلوم الاجتماعية فيها بصفة خاصة، مسرحاً لنقاش ساخن حول مدى جدوى وفائدة الأنثروبولوجيا كما مورست إلى حدود الوقت الراهن.

في سياق هذا الجدل الدائر يندرج هذا المقال الذي نتوخى منه أن يكون، ليس فقط إبرازاً لأهم عناصر وأبعاد هذه الاشكالية، وإنما أيضاً تقويما لبعض الكتابات المنجزة حول المغرب، ونقداً ذاتيا لما اعتمدناه إلى الآن من سبل في هذا المجال.

1 ـ الشفوي والمكتوب :

خلال مدة زمنية طويلة تم التعامل مع الكتابة الأنثروبولوجية كمجرد منهج متمثل في كيفية تدوين ملاحظات العمل الميداني، ورسم الخرائط، وتسجيل النتائج التي تم التوصل إليها، وكعملية وظيفتها المسلم بها هي النقل المباشر للواقع المدروس والرصد العفوي والشفاف للظواهر الملاحظة[1].

بيد أن التطورات الحاصلة في إطار العلوم الانسانية المشار إليها آنفا، بما ترتب عنها من تطبيقات في مجال الدراسات الاجتماعية، أبرزت أن ما يقوم به الباحث الاجتماعي، من خلال تجربته الميدانية، هو في الواقع تشكيل نص مكتوب استناداً إلى نص شفوي يختلف عن مجرد الكلام أو الحديث. فالكتابة ليست مجرد صورة أو رمز للنص الشفوي، والنص الشفوي بدوره ليس مجرد انعكاس للكلام، مما يثبت وجود هوية داخلية مشتركة تتمثل في كون كل من الشفوي والمكتوب كتابة[2]. وإذا كانت الكتابة، كما هي أحيانا لدى المؤرخ والأنثروبولوجي، عنفاً يمارس على الروايات الشفوية، فإن هاته الأخيرة، إذ تمارس هي أيضاً بدورها عُنْفاً على الكلمات المنطوقة، فإنها لا تنحصر في مجرد معطيات أو مواد خام. ثم إن الكلام يمكن أن يكون نتاجاً للتداول الشفوي، كما يمكن أن يكون نتاجاً للثقافة المكتوبة. وإذا أخذنا باعتبارنا كل هذه المراحل التي يمر عبرها «المعطى» الميداني الشفوي من الكلام إلى النص الشفوي ثم إلى النص المكتوب، مع مايرافق ذلك من إعادة تأويل، سيكون بإمكاننا حينئذ تصور مدى الخسارة التي يمثلها نص الباحث الأنثروبولوجي والسوسيولوجي إزاء المصادر الشفوية التي يعتمد عليها[3].

إن المستجوب أو الراوي، لما يحاول الاجابة على الأسئلة التي يطرحها عليه الباحث، يعمد نشاطه الذهني إلى «تنظيم وتلخيص وانتقاء»[4] الأحداث التي اكتنفت حياته وحياة الجماعة التي ينتمي إليها ؛ ثم يأتي الكاتب فيما بعد ويكرر نفس العملية على النص الشفوي وذلك بالاستناد إلى القيم التي تحركه، والتي قد

1- James Clifford, «Introduction : Partial Truths», in. Writing Culture, University of California Press, 1986, P.2.

2- Bongasu Tanla kishani- «The Comparative Role of Orality and Writing», Présence Africaine, n°136, 1985, PP. 71-72.

3- Françoise Zonabend- «Du Texte au Pretexte», Etudes Rurale S, Janv.- Juin, n° 97-98, 1985, P.36.

4- Paul Veyne - Comment on écrit l'histoire ? Essai d'épistémologie, Seuil, Paris, 1971, P.14.

تكون مغايرة تماماً لقيم المبحوث.

ثم إن الباحث الاجتماعي، لما يعمد إلى استغلال بعض الأشكال الثقافية المجسدة للتفاعل الاجتماعي وتضامن أعضاء المشترك* كالأساطير والأغاني والحكايات والأمثال ... والتي تنتشر عادة في المجتمع عبر لقاء مباشر مابين الراوي ومستمعيه، نجده يقتطعها من سياقها الجماعي هذا ويكتبها في إطار فعل منعزل، وحيد، لتقرأ أيضا بعد ذلك من طرف قارىء منعزل[5]، فتختلف تبعاً لذلك دلالتها لدى كل من الراوي التقليدي والكاتب، وكذا مابين الجماعة والقارىء. مما يجعل أن الظاهرة أو الحدث كما يعرضه الكاتب لا يتوافق بالضبط مع ما يعيشه المبحوثون بالفعل. هذا من ضمن ماجعل مفكراً كروسو يتعامل مع الكتاب، كنتاج للكتابة، على أنه يبعد عن الحقيقة ويضعف الروح العلمية لما يؤدي التشبث به إلى إهمال الملاحظة المباشرة للعالم. والملاحظ عموماً أن الكاتب لما يضطر إلى أن يختار مابين تقديم نص واضح ومقروء، ونص «خام» يعكس تشابك وتداخل الروايات الميدانية، نجد أنه يتبنى في غالب الأحيان الاختيار الأول بما يرتبط به من فرض نظام وترتيب معينين على روايات المبحوثين، والاخلال بذلك بالمضمون الحقيقي للمعيش النفسي والاجتماعي للمبحوث.

لقد ربط ليفي ستروس مابين الكتابة والاستعباد، على أساس أن سيادة الكتابة ارتبطت دائماً بالتراتب الاجتماعي وحكم الأقليات والطبقات المغلقة ؛ كما اقترنت الكتابة في ذهنه بالعلاقة الاجتماعية غير المباشرة، وبالتالي غير الحقيقية، رغم أنها من جهة أخرى شكلت ثورة كبرى على مستوى توسيع نطاق التواصل بين الأفراد والجماعات. وتمشيا مع هذا المنظور، عرّف ليفي ستروس الأنثروبولوجيا باعتبارها دراسة مستويات العلاقة المباشرة والحقيقية[6].

واعتبر جاك دريدا من جهته أن الكتابة، لما تصبح وسيطاً بين الانسان والواقع، تؤدي إلى تعطيل الذاكرة، أي أنها تصبح نسياناً[7].

---

* communauté

5- Simon Agbeko Amegbeleame- «La littérature orale comme mode de connaissance et méthode d'investigation», Présence Africaine, n° 139, 1986, P. 47.

6- Claude Lévi- Strauss cité in : Jacques Derrida - De la Grammatologie, Ed. de Minuit, Paris, 1967, P.198.

7- Ibid., P. 55

على أن القصور الذي تعاني منه الكتابة على مستوى التعبير عن الواقع المدروس يرجع إلى حد بعيد إلى العوائق التي تعترض في الميدان علاقة الباحث بالمبحوث[8]، على أساس أن الثغرات التي تنجم عنها تدفع الكاتب إلى أن يخصص وقتاً طويلاً للتغلب على قصور المعطيات الميدانية وإبهامها وتناقضها، بدل الاقتصار على مجرد تأويلها وتحليلها وتفسيرها، مما يعني أن مسألة الكتابة تطرح نفسها أيضاً في خضم العمل الميداني وليس فقط كمرحلة لاحقة له.

لقد أكد كليفور گرتز على ضرورة تحلي الباحث الأنثروبولوجي بالتواضع، على أساس أن مايكتبه حول مجتمع معين لا يرقى أبداً إلى مستوى فهم أعضاء المجتمع المعني لمجتمعهم، وأن عمله بالتالي ينحصر في تأويل الواقع الثقافي للمجتمع المدروس. من هنا البُعْد التخيلي dimension fictionnelle لكل نص اجتماعي لا يصبح من جراء ذلك خاطئاً، وإنما فقط منتوجاً مصطنعاً[9].

والملاحظ من جهة أخرى أن العديد من الأنثروبولوجيين يعمدون إلى تدوين الروايات الشفوية بدافع «إنقاذ» ماتبقى في المجتمع التقليدي المتلاشي من عناصر ثقافية واجتماعية، مما يبرر في نظرهم ممارستهم للكتابة ليس كإيحاء بمضمون ثقافي معين، أو إعادة هيكلة له، وإنما كتسجيل وتصوير لثقافة يفترض مسبقا أن نقلها من المستوى الشفوي إلى المكتوب، ومن لغة إلى أخرى، لايحدث أي تغيير جوهري في طبيعتها، متناسين في ذلك أن ترجمة الثقافة وإعطاءها صيغة مكتوبة تتم أساساً في إطار العلاقة مابين لغات «قوية» ولغات «ضعيفة»، وأن فكرة الإنقاذ ذاتها تخفي وراءها تصوراً للمجتمع المدروس كما لو كان مجتمعا ضعيفاً وفي حالة احتياج لمن يأتي من خارجه لضمان التعبير عنه وتمثيله. هذا إضافة إلى مايترتب عن عملية «الانقاذ» هاته من إبراز الباحث الأنثروبولوجي كما لو كان الشاهد المتميز على أصالة الثقافة المدروسة، والمالك الفريد لحقيقة يصعب على الغير تفنيدها مادامت الثقافة

---

8 — اختار المراس — «منهج السيرة في السوسيولوجيا»، مقال وارد ضمن مؤلف : **إشكاليات المنهاج في الآداب والعلوم الانسانية**، دار توبقال، 1987. من بين ما يعيق الكتابة أيضاً أن الذاكرة تضعف كلما كان الموضوع الذي نعالجه أقرب إلى اللحظة الحاضرة، أو متعلقاً بأشخاص مازالوا على قيد الحياة. أي أنها تضعف في ذات الوقت الذي تكون فيه لقدر على إعادة بناء الماضي بتشابكه وتعقيداته، وتمكين الكاتب من التواصل الناجح مع قرائه — انظر :

George Duby- «De l'autobiographie», Le Débat, n°23, Janvier 1983, PP. 151-152.

9- Clifford Geertz cité in : Jacqueline Lindenfeld «Transmettre le savoir ethnographique», Etudes Rurales, Janv. - Juin, n° 97-98, 1985, PP. 44-45.

10- James Clifford - op. cit., P. 22.

موضوع البحث قد فقدت الكثير من مرتكزاتها ومضامينها[11].

غير ان تغير الشروط التاريخية للبحث الميداني بما في ذلك من تصفية الاستعمار، و اتساع نطاق المواصلات ووسائل الإعلام ، وانتشار القراءة و الكتابة عبر العالم ... كل هذا، وغيره، سمح بأن تحتل الشعوب موضوع دراسة الأنتروبولوجي موقعا جديداإبان مواجهته و التفاعل معه، بحيث لم تعد، كما كان الأمر سابقا، مجرد أشياء يكتب حولها الباحث مايريد ودونما أي منازع أومجادل[12]، بل أصبحت تسهم، إلى هذا الحد أو ذاك، فيما يُصاغ حولها من نصوص مكتوبة. فلا غرابة أن نجد في الوقت الحاضر مخبرين يجمعون، عند رواية سيرتهم، مابين التعبير الشفوي وقراءة نصوص شخصية وعائلية.

لقد مررت بمثل هذه التجربة مع رواة قرويين عمدوا إلى إيقاف المقابلة للاتيان بوثائق مكتوبة تخص قضايا الزواج والملكيةوالارث والمهنة والعدالة ... وإذ صارت المعطيات الميدانية لا تتحرك فقط مابين الشفوي والمكتوب، وإنما مابين نص وآخر، فإنه لم يعد من الممكن تحديد عمل الباحث كمجرد تعبير مكتوب عَنْ رواية شفوية، ولا النظر إلى الباحث باعتباره الفاعل الوحيد في إدراج الثقافة ضمن قالب مكتوب. بل الأصح، ضمن هذه العلاقة الجديدة، أن نتحدث عن كل من المخبر و الباحث كقارئين وكاتبين لنفس المعطيات الميدانية[13].

2ـ ملاحظات حول الكتابة الاجتماعية

ـ مستوى الباحث:

من بين الأسئلة التي تتبادر إلى الذهن في هذا المجال مايتعلق منها بالمدة الزمنية النسبية التي يقضيها الباحث الاجتماعي في كل من التحري الميداني وكتابة البحث.

من المسلم به عموما أن الأبحاث السوسيولوجية، والأنتروبولوجية خصوصا، تقتضي من الباحث، إذاأراد فعلاً أن يُدرك بما يكفي من العمق والوضوح المجتمع موضوع الدراسة، أن يستقر في الميدان على الأقل سنة كاملة. ولا أعتقد، إذا ماأخذنا المجتمع المغربي كمثال، أن غالبية الباحثين المغاربة يحققون مثل هذا الشرط .بينما

11- James Clifford - «On Ethnographic Allegory», in : Writing Culture, University of California Press, 1986, PP. 112-113.

12- Clifford Geertz - Works and Lives - Stanford University Press, California, 1988, P. 131-133.

13- James Clifford - «On Ethnographic Allegory», op. cit., P. 117.

نعرف أن مدة الكتابة تفوق في أغلب الأحيان مدة الإقامة في الميدان . وهنا أتساءل: هل تقف الكتابة عند مجرد استغلال المعطيات الميدانية ؟ لا أعتقد ذلك طالما أن التفاوت الزمني المشار اليه قائم. بل ما أفترضه بقوة في هذا المجال هو تدخل تخيل الكاتب في سد ثغرات الميدان، مما يؤدي به أحيانا إلى إصدار أحكام وتأويلات بخصوص الواقع المدروس دون التوفر على مايمكن أن يبررها من معطيات ميدانية[14].

إنه لمن المستغرب أن عدداًمهما من الأبحاث السوسيولوجية والأنثروبولوجية لا يشير على الإطلاق، أوبما فيه الكفاية، للصعوبات والعوائق التي يلاقيها الباحث في التعامل مع الأفراد والجماعات موضوع الدراسة، والتي قد تقلق الباحث أحياناً، إنْ لم تدفعه، تحت وطأة الانفعال والغضب، إلى ازدراء بعض الأفراد والتنقيص من مستوى وعيهم وثقافتهم . لانجد عوض ذلك سوى صورة الباحث المتفاهم والمتجاوب مع السكان، يسألهم ويجيبونه، يتعاطف معهم ويشتكون إليه من الصعوبات التي يواجهونها في حياتهم اليومية . هل هذا فعلاًهو الواقع ؟ استناداًإلى تجربتي الميدانية يمكنني أن أقول أنه يحتمل جداًأن يجد الباحث، بالنظر إلى التقنيات التي يستعملها، وبسبب مايديه المبحوثون إزاءه أحياناًمن ريبة وتشكك، مايشجعه على الاستمرار في العمل الميداني، وفي نفس الوقت مايعثّر عمله ويُعيق سيْرَهُ الطبيعي والمعتاد . مثل هذه العلاقات المتوترة والمضطربة نكاد لا نجدها في النص المكتوب . ويعني هذا أن التفاهم، المزعوم أوالضمني، مع السكان هو نتاج للكتابة الاجتماعية قبل أن يكون نتاجاًللتجربة الميدانية؛ كما يعني أن تجربة الكتابة في مثل هذه الحالات تهدف بصفة ضمنية أيضاً إلى تقديم صورة عن الذات كباحث متحكم في التقنيات التي يستعملها، وقادر على المشاركة والاندماج في حياة الجماعات.[15]

كما نلاحظ من جهة أخرى أنه رغم الفضول الذي يستثيره حضور الباحث في الميدان، حيث يصبح أحياناً محوراً لحلقات وتجمعات في نطاق الجوار والعائلة،

14- Voir à ce propos : P. Jorion - «Quelques reflexions sur les conditions de l'enquête de terrain en Anthropologie sociale, Ile de Houat», **Revue de l'Institut de Sociologie, Bruxelles**, 1974, 4, PP. 620-21.

15 ــ تلك هي الخلاصة التي توصل إليها جيمس كليفور بخصوص الأنثروبولوجي الانجليزي مالينوسكي ــ انظر في هذا الشأن : James clifford - «De l'ethnographie comme fiction (conrad et Malinowski), **Etudes Rurales**, Janv.-Juin, 1985, P. 61.

ورغم أن نتائج البحث الميداني هي إلى حد بعيد نتاج للكيفية التي يتدخل بها في موضوعه ويتفاعل بها مع السكان، فإننا نجد مع ذلك أن حضور الباحث في النص، ليس كمجرد كاتب وإنما كباحث له علاقات معينة بمبحوثيه، علمية وشخصية في آن واحد، لايلفت الانتباه في بعض الأبحاث. واذا ما استثنينا إدراجه في المقدمة والهوامش فانه يكاد لايلاحظ. وهنا أيضاً يشكل تحويراً للتجربة الميدانية [16]. وكأن حضور ذات الباحث يتنافى ومقتضيات الموضوعية العلمية .

هذا ينطبق كذلك على الكتابة التاريخية التي تتخذ موضوعها من النصوص، فتصير نصاً مكونا من نصوص أخرى لا يحتل الباحث والمؤلف في سياقها سوى حيّز ضيق ــ فالنص التاريخي لا يسعى إلى أن يرتبط بمؤلف وانما بواقعة أو حدث. بل ان المثل الأعلى في هذا المجال هو ان يصبح النص معادلاً للحدث . من هنا الإكثار من الاستشهادات وإيراد نصوص الآخرين لما يشكله ذلك من تقليص لحضور المؤلف، على أساس أن الدعامة العلمية لعمله لاتتمثل في مساهمته الذاتية، وإنما في مدى تنوع وتعدد النصوص التي يمكن أن يوردها[17].

ونسيان المؤلف يصبح أخطر لما يتعلق الأمر بباحث ميداني مرتبط، بشكل من الأشكال، بنفس المنطقة التي يجري فيها البحث، حيث يتوجب عليه، في مثل هذه الحالة، أن يبين مواقفه واختياراته وأغراضه من البحث، على أساس أن الاستجابة لمقتضيات الموضوعية تفرض هنا المرور عبر الإفصاح التام عما هو ذاتي، دون الوصول مع ذلك إلى إنتاج خطاب حول الذات[18].

ــ مستوى البحث :

ان إشكالية الكتابة الاجتماعية تفرض نفسها كذلك على مستوى التعامل مع النص . فسواء تعلق الأمر بمضمونه أو شكله أوبصيغة نشره، فالملاحظ أن الكتابة في حدذاتها تفرز دلالات معينة قد يكون الكاتب على وعي بها وقد لايكون . ولعل أول مايلفت الانتباه في هذا الأطار تعرُّض روايات المبحوثين، في كثير من الأحيان، للتجزيء والتفكيك، بحيث أن عملية السرد يتخللها تدخل الكاتب من حين لآخر في صيغة التعليق أو التوضيح أو التفسير.(من بين أبرز الأمثلة على هذا المقالات

16- P. Jorion, op. cit., P. 626.

17- Eric - André Blumel - «Femme» est-il un mot de passe ? », Pénélope, n° 12, 1985, PP. 14-15.

18- Françoise Zonabend, op. cit., P. 37.

المنشورة في مؤلف «دراسات سوسيولوجية حول المغرب». وإذا كان مثل هذه الممارسة هو ما يقصد عادة بالعمل العلمي مقابل القراءة الروائية التي تفترض التوحد والشفقة والإعجاب ...، فهل يجوز مع ذلك، من الناحية الديونطولوجية، أن نجزيء خطاب إنسان منحنا ثقته وروى لنا قصة حياته ؟ ألسنا هنا أمام موقف ملتبس ولعب مزدوج ؟ إذ في البداية يقتصر السوسيولوجي على سماع الخطاب وتسجيله دونما أي تعليق، ودون تقديم يد المساعدة للمبحوث لما يطلب منه ذلك ! ثم في مرحلة ثانية يعمد السوسيولوجي في مكتبه، ودون أن تكون هنالك إمكانية الجواب بالنسبة للمستجوب، إلى تفكيك خطاب المبحوث وفق ما ينطلق منه الباحث من خلفيات، ومايعتمده من مناهج ونماذج تحليلية. ألسنا هنا أمام تعارض كامل بين السماع المتجاوب والمتفهم للمبحوث من جهة، ثم التحليل في مختبر الكتابة من جهة أخرى ؟![19].

وبغية تلافي السلطة المفرطة الناجمة عن مثل هذا التشريح، وعن الاقتصار على ايراد صوت الباحث، يعمد بعض السوسيولوجيين والأنتروبولوجيين إلى تبني نصوص حوارية ومتعددة الأصوات، علهم بذلك يتمكنون من الحفاظ على نفس العلاقة التي كانت قائمة بين الباحث والمبحوث في الميدان، ويتوفقون في تحويلها إلى مستوى النص المكتوب .

غير أن اعتماد مثل هذا التصور للنص لا ينفي مع ذلك كون الكاتب هو الذي يقوم بعملية الإخراج التي تؤدي به في كثير من الأحيان إلى تغيير ترتيب روايات المبحوث، تعديل صيغتها، حذف بعضها إلخ. مما يؤكد أن الأمر لايتعلق هنا سوى بتغيير سلطة الباحث، وليس بإلغائها وحذفها[20]. ذلك أنه لتجاوز سلطة المؤلف، يتوجب التعامل مع الرواة ليس فقط كمخبرين، وإنما أيضاً ككتاب. هذا التطور المحتمل مازال الى الآن موضع شك وتردد[21]. انه يقتضي تصور الثقافة ليس كنسق مشترك بين أعضاء المجتمع، وإنما كنتاج للتفاوض بين أفراد يتواصلون بين بعضهم البعض ويجسدون، كل من وجهة نظره الخاصة، حقيقة جزئية ومتحيزة

19- Philippe Lejeune - «Ethnologie et littérature : Gaston Lucas, serrurier», Etudes Rurales, n°97-98, Janv. - Juin, 1985, P. 81.

20- James Clifford - The Predicament of Culture, Harvard University Press, 1988, P. 50.

21- Ibid., P. 51.

بالضرورة . كما يتطلب من الأنتروبولوجي ألا يحاول، باسم أنه كان حاضراً دون غيره في الميدان، فرض مايعتبر أنه التأويل الصحيح والحقيقة الوحيدة بخصوص الظاهرة المدروسة .

وكلما سعى الأنتروبولوجي في كتابته إلى تشجيع تعدد القراءات وزوايا النظر، كلما برز النص في صيغته الأخيرة — وليس النهائية — نتاجاً مشتركاً مابين كاتبه أو كُتابه من جهة، ثم قرائه من جهة أخرى[22] . وطالما أن القارئ، أكثر من المؤلف نفسه، هو من يضمن للنص تماسكه، فإن تبني الشكل الحواري لن يعني في نهاية المطاف فقدان النص لوحدته [23] .

وبخصوص وضعية المرأة يمكن أن نقول أن تطوراً هاماً قد حصل في التعامل معها، باعتبار أن الكاتب هنا على الأقل يُسْمِع صوت المرأة وخطابها المباشر . الا أن تغير الشكل اللغوي (اعتماد الحوار) لم يصل بعد لدى المرأة الكاتبة، إلى مستوى تفكيك اللغة السائدة حول المرأة كلغة ذكورية بالأساس [24] .

وبإمكاننا بعد هذا الاستعراض العام لأهم التصورات ووجهات النظر حول العلاقة مابين الكتابة والتجربة الميدانية ايراد بعض الأمثلة وإبداء بعض الملاحظات بخصوص الكتابة الأنتروبولوجية حول المغرب. ومن بين الأبحاث التي أثارت اهتمامنا بشكل خاص مؤلف كفين دوير، حوارات مغربية[25]، ومؤلف فانسان كرابنزانو، التهامي: صورة مغربي [26].

بالنسبة للعمل الأول، الملاحظ باديٌ ذي بدء أنه متمثل، من بدايته إلى نهايته تقريباً، في حوار مع فقيه من جنوب المغرب حول مجمل الأحداث الخاصة التي كانت تعترضه في حياته الشخصية (الطلاق، فقدان ولد، الختان، الزواج، السرقة...). وعلى خلاف الأبستمولوجيا التي تمنح الامتياز للحظة التأويل التي

22- Marcus George, and Michael Fischer - **Anthropology as Cultural critique** - University of Chicago Press, Chicago, 1986, P. 68.

23- Roland Barthes cité in : James Clifford - **The Predicament of Culture**, PP. 52-53.

24- Huguette Dagenais - «Méthodologie féministe et anthropologie : une alliance possible», **Anthropologie et Sociétés**, vol. 11, n° 1, 1987, P.26.

25- Kevin Dwyer - **Moroccan Dialogues** - The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1982.

26- Vincent Crapanzano - Tuhami : **Portrait of a Moroccan**, University of chicago Press, Chicago, 1980.

يتدخل الأنثروبولوجي بمقتضاها لإعادة هيكلة المعطى الميداني، والتي تبقي القارئ أبعدما يكون عن المحتوى الفعلي للتجربة الميدانية، حاول كفين دوير أن يقرب القارئ ماأمكن من المادة الميدانية، مستشيراً إياه للمشاركة بدوره في التفكير حول الدلالات التي يمكن أن تناط بها. هذا مع اعترافه بأن قالب الكتابة يغير حتماً من طبيعة التجربة الميدانية: «تفقد الأحداث بلا شك طابعها المباشر وهيكلتها الأولية إبان كتابتها [...] والكثير منها يضيع لما تُدرج الأحاديث ضمن محاورات مكتوبة: تغيب الحركات ونبرة الصوت، يختفي المزاج وتتلاشى الدارجة المغربية في سياق ترجمتها إلى الإنجليزية»[27]. ومما يميز هذا المؤلف أيضاً أن كاتبه لم يطرحه لا كعمل نهائي ومكتمل، ولا كعمل يتوجب الاقتداء به، بل ماأكد عليه بالدرجة الأولى هو محدودية ونسبية مساهمة كل من الأنثروبولوجي والمخبر والقارىء في بلورة المشروع الإثنوغرافي [28].

وبخصوص الكتاب الثاني نلاحظ أن صاحبه يعالج تاريخ الحياة كما لو كان مسألة معقدة تستوجب أن يسهم القارئ نفسه في فك رموزها وتأويلها . ذلك أن التهامي يبرز في روايته لحياته جوانب واقعية وخيالية في آن واحد، حيث يتحدث عن قضايا كالحب والموت والعرض والأمان وتعسف الرجل، والعلاقة بالمرأة ... على مستويات مختلفة: تاريخي، جنوني، سحري، وفلكلوري. مما يجعل حياته ذات أهمية إخبارية وإيحائية في نفس الوقت، ويبرز، تبعاً لذلك، تخوف المؤلف من الاعتماد فقط على تأويله الشخصي في فهم مختلف أبعادها . [29]. ورغم ما يُقرُّ به المؤلف من أن تاريخ الحياة هو أن يحكي الفرد عن نفسه انطلاقاً من وجهة نظره الخاصة فإنه لا ينكر مع ذلك التأثير الواضح للكتابة : «مهما حاولت التزام الدقة في تقديم نص التهامي، فإنه يظل بشكل من الأشكال نصي. لقد تبنيته ... كراوٍ في نفس اللحظة التي حرمت فيها صاحبه من هذا الامتياز. لقد حظيت بامتياز إعادة الرواية. أتمنى، مع ذلك، أن يكتشف القارىء التهامي ويجد فيه شيئاً من ذاته»[30].

إن سلطة الكاتب تبرز أيضاً من خلال مدى قبوله استشارة مبحوثيه بخصوص مايجوز ومالا يجوز نشره. فإذا أخذنا في هذا الاطار مثل مؤلف المرحوم

27- Kevin Dwyer - Op. cit., Preface.

28- Marcus George, and Michael Fischer, Op. cit., P. 70.

29- Ibid., PP. 71-72.

30- Vincent Crapanzano - op. cit., P. 23.

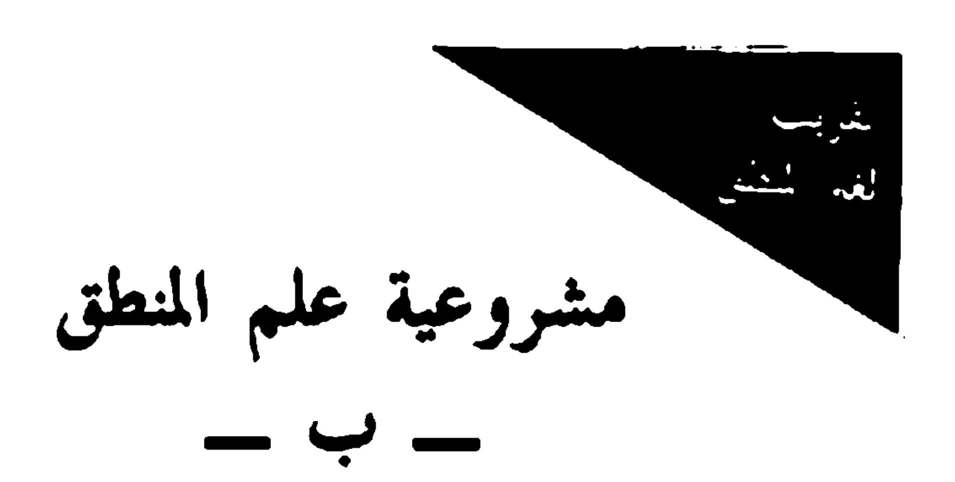
بول باسكون، زاوية إليغ،[31]، نلاحظ أن هذا العمل هو نتاج لعلاقات شخصية ودية مع أرباب الزاوية استمرت عبر سنوات طوال. لكن مضمون الكتاب لا يتوافق في بعض فقراته مع ماقد يتوقعه المبحوثون من المؤلّف. فالكشف عن الصراعات التي كانت دائرة بين فروع الزاوية وإبراز أبعادها المصلحية والمادية، إضافة إلى البرهنة على أن العرض المعلن عنه لم يكن سوى واجهة تخفي حقيقة من نوع آخر، كل هذا وغيره لم يكن ليروق صلحاء زاوية إليغ . مما يعني أن الكتابة مارست سلطتها على العلاقة الميدانية بغض النظر عن رغبة أو ترخيص المبحوثين بذلك، إن لم نقل ضد ما كانوا ينتظرون. ولا أعني بهذا أنه لم يكن عليه أن يفعل مافعله.

خـلاصـة :

إن الكتابة الاجتماعية تحرك تخيلات واستراتيجيات فردية. إنها ليست، كما ساد الاعتقاد خلال مدة طويلة، مجرد وصف وتصوير لوقائع، ولا مجرد نقل محايد لها من المستوى الميداني إلى مستوى النص المكتوب. مما يعني أن الروايات الشفوية، لما تندرج في سياق الكتابة، تأخذ معاني ودلالات جديدة، لا بالنظر إلى مضمونها فقط، وإنما أيضاً بالنسبة لراويها وكاتبها وقارئها. وطالما أن مفعول الكتابة يمتد إلى تحديد طبيعة المعرفة الاجتماعية ذاتها، إضافة إلى الأبعاد الذاتية والموضوعية للتجربة الميدانية، فإن التفكير حول شروطها التاريخية والنظرية، وكذا حول آلياتها ومفاهيمها يكتسي أهمية قصوى بالنسبة لمستقبل السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا.

ومادامت الكتابات الاجتماعية تهم بالدرجة الأولى المبحوثين، فإنه لمن المؤسف أن نرى أن معظم الأبحاث المنجزة حول المجتمع المغربي تمت إلى الآن باللغة الأجنبية، مما يجعل نتائج البحث الميداني حكْراً على أقلية من الباحثين والمهتمين، في حين يظل المعنيون بها مباشرة ــ أبناء المنطقة حيث أجري البحث ــ بعيدين عن معرفتها وعاجزين أحيانا عن الاطلاع عليها، بل أبعد من ذلك، حتى الروايات الشفوية التي أدلى بها المبحوثون، تتعرض أحياناً لدى بعض الباحثين إلى الإتلاف، حيث يعمدون إلى محو التسجيلات القديمة وتعويضها بتسجيلات جديدة. قد يكونون بذلك كتاباً، لكنهم لن يكونوا في مستوى الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين الذين يقدرون أهمية المصادر التي يعتمدون عليها، ويحافظون بعناية على وثائقهم الشفوية.

31- Paul Pascon - La Maison d'Iligh - SMER., Rabat, 1984.



مشروعية علم المنطق

ـ ب ـ

د. طه عبد الرحمن
كلية الآداب والعلوم الانسانية
الرباط

ثانيا : تقويم مناهضة المنطق واسترجاع المشروعية

1 . مناصرة المنطق ومقتضيات التقريب التداولي

لانحتاج هنا إلى الوقوف عند الحقيقتين التاريخيتين :

ـ **أولاهما** : أن ممارسة المنطق استمرت إلى فترات متأخرة من زمن العطاء الاسلامي العربي وساهمت في توسيع أبوابه وترتيب قوانينه.

ـ **وثانيتهما** : أن تأثير هذه الممارسة انتقل إلى قطاعات أخرى من المعارف الاسلامية غير قطاع الفلسفة، وخاصة ماكان منها داخلا في باب علوم الوسائل مثل علم الأصول وعلم الكلام وعلم اللغة.

وإنما نريد أن نقف عند الحقيقة التي تتجلى في كون نخبة من كبار علماء الاسلام، وعلى رأسهم فقهاء وأصوليون، انتصروا للمنطق ونهضوا بأقوى الأدلة لبيان فوائده للعلوم الاسلامية، وجاءوا بهذه النصرة من الوجه ذاته الذي بنى عليه خصوم المنطق أدلتهم ليكون ذلك أضمن لتقبلها وأحث على العمل بها. فإن كان الخصوم قد أشبعوا الكلام في وجوه مخالفة المنطق لقواعد المجال التداولي الإسلامي العربي

العام*، فإن الأنصار سيكرون بالنقض والإبطال على أدلتهم، مُبيِّنين الجوانب التي يناسب المنطق بها مقتضيات هذا المجال التداولي على خلاف ما يزعم الخصوم.

ونصطلح من جانبنا على تسمية هذه العملية القائمة في بيان وجوه المناسبة بين المنطق والمجال التداولي وترتيب شروطها بلفظ «**التقريب التداولي**». ويجب التنبيه إلى أن هذا المصطلح لا يستفاد منه قط، كما قد يتبادر إلى الأذهان، عملية التبسيط المعرفي لموضوع ما باستعمال القريب من الالفاظ واليسير من المعاني حتى يسهل إدراكه على الجمهور، وإنما الغرض منه الجمع بين مقتضيات المنطق وأصول التداول الإسلامي العربي سواء أندَّ عَن أفهام الجمهور أم أمكنهم تصور المراد منه كلا أو جزءاً. ويمكن أن نصوغ المبدأ الذي صار عليه الناصرون للمنطق في تحقيقهم للتقريب كما يلي :

● **على قدر عمل المنطق بمقتضيات التقريب، يكتسب المشروعية وينتزع الاعتراف.**

وإن أهم مقتضيات التقريب التي حرص الأنصار على الارتكاز عليها لجلب المشروعية للمنطق ثلاثة : «التبيين» و«التَّحْييد» و«التفقيه». ونحن نبسط الكلام فيها الآن .

1.1 مقتضى التبيين

أما التبيين ؛ فقد اختص عَلَم من أعلام الفقه في الغرب الاسلامي هو «ابن حزم» الأندلسي في كتابه : **التقريب لحد المنطق**، بإبراز دوره في الممارسة المنطقية وفوائده لها متى قامت بشروطه كاملة، وذلك بأن وضع للمنطق تعريفا ينص على المقتضى التبييني وهو أنه : «معرفة وقوع المسميات تحت الأسماء» من جهة[6] وبأن بنى «تَبيينَ» المنطق على عمليتين هما : «شرح المستغلق» و«رفع المستَغْرَب».

فشرح المستغلق يقتضي تقويم عبارات الترجمات المنطقية بإجرائها على مقتضيات لسان العرب وعلى المألوف من اصطلاحاتهم عملا بمبدإ تلازم اللغة والفكر.

ورفع المستغرب يقتضي تصحيح المفاهيم والأحكام التي تنقلها هذه النصوص المترجمة وذلك من وجهين : **أولهما**، بيان أن الأصل في غموض بعض

* انظر الجزء الأول من هذا البحث : مجلة المناظرة، العدد الأول، ص. 113-121

(6) إحسان عباس، **رسائل ابن حزم الاندلسي**، الجزء الرابع ص. 94.

الأحكام راجع إلى كونها لا تصح في اللغة العربية وإن صحت في لغات أخرى كاليونانية واللاتينية بمقتضى مبدإ المطابقة بين المباني والمعاني ؛ **وثانيهما**، مراجعة بعض الأحكام في بعض المسائل المنطقية لأنها تبدو مخالفة لمقتضيات النظر العقلي ونتائج التحليل المنطقي.

وأما **التحييد والتفقيه** فقد تناول تحرير وظيفتهما في تقريب المنطق أحد رجالات الفكر عامة والفكر الأصولي خاصة في الشرق الاسلامي وهو «الغزالي» في كتب متعددة نخص بالذكر منها : **كتاب المستصفى وشفاء الغليل ومعيار العلم ومحك النظر والقسطاس المستقيم والمنقذ من الضلال**، وذلك بأن وضع للمنطق تعريفا يتسع لقوانين العقليات والفقهيات معا، وهو أنه معيار للتفريق في كل نظر بين صحيح الأدلة وفاسدها من جهة، وبأن بنى كلا من تحييد المنطق وتفقيهه على عمليتين اثنتين.

2.1 مقتضى التحييد

فتحييد المنطق ينبني على عمليتي «تبرئة المنطق» و«تخطئة المنكرين».

فتبرئة المنطق تأتي من كون هذا العلم لا يتعرض من حيث أصله وحقيقته للأمور الدينية لا بالنفي ولا بالاثبات[7]. فلما كان علما من علوم الوسائل يبحث في ترتيب الحدود وتركيب الأدلة، فلا شأن له بالحكم إن إيجابا أو سلبا على المضامين والحقائق التي تنظر فيها العلوم الدينية بوصفها أشرف علوم المقاصد ؛ ومتى تقرر هذا الأمر، لم يخف أن المنطق براء من أغاليط الفلاسفة في الالهيات التي زعموا فيها الوفاء بشروط البرهان. والحق أن هذه الأغاليط، علاوة على كونها تخل بشروط حيادُ المنطق، تنبني على أدلة بينة الفساد وواضحة السقوط.

وتخطئة المنكرين، مردها إلى فساد دليلهم العقدي وإلى ما يترتب على إنكارهم من نتائج مضرة بالدين، فدليلهم العقدي فاسد لأنه يعارض حقيقة ثابتة وهي أن المنطق كوسيلة لا تعلق له بالدين كمقصد ؛ ومن توسل بهذا إلى ذاك، فإنما يكون قد أراد تخريج أحدهما على مقتضيات الآخر تخريجا عرضيا لا ذاتيا قد يُقبل أو يرد. وأما النتائج السيئة التي تلزم عن هذا الانكار، فمنها الاعتقاد بأن نصرة الاسلام موقوفة على إنكار بعض العلوم النافعة ولو لم يرد بها نص صريح، والاعتقاد بأن الاسلام مبني على الجهل لأن من يعرف يقينية براهين المنطق، لا يمكنه إلا أن

---

(7) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص. 103.

يستجهل من يعترض عليها، وينسب عقيدته إلى الظلمانية، ومنها كذلك الاعتقاد بأن المنكر مدخول في عقله وعقيدته لأن الذي يجحده المنكر لا يستسيغ العقلُ السليم أن يوضع موضع المجحود.

3.1 مقتضى التفقيه

أما تفقيه المنطق فينبني على عمليتي «إدخال المنطق إلى علم أصول الفقه» و «إدراج النموذج النظري الفقهي في نصوص العقليات».

فإدخال المنطق إلى علم الأصول اقتضى من الغزالي أن يؤسس حدود الفقه وبراهينه على آليات المنطق كتطبيقه للأقيسة الحملية والشرطية بصنفيها الاقتراني والاستثنائي على المسائل الفقهية وصوغه لقياس التمثيل على مقتضى نظم القياس البرهاني معتبرا أن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة له بعلومه أصلا[8].

وإدراج النموذج الفقهي في العقليات يتجلى في كون الغزالي جعل الركن المتكرر في القياس البرهاني وهو الحد الأوسط بمنزلة العلة الفقهية وصاغ قواعد هذا القياس على مقتضى هذه العلة[9]. كما أنه جعل الأقيسة المنطقية موازين كموازين الشرع تختص بأسماء تداولية مثل «التعادل» و«التلازم» و«التعاند» ؛ واستخدم في كتبه الخاصة بالعقليات مثل **مقاصد الفلاسفة والقسطاس المستقيم ومحك النظر ومعيار العلم** الأمثلة تلو الأخرى المأخوذة من الفقهيات باعتبار أن النظر فيها يسد مسد النظر في الأمثلة العقلية من حيث شروطها التركيبية.

ورب ناظر في الأمثلة الفقهية التي استعملها ابن حزم في معرض تناوله لقوانين المنطق يتوهم أن ابن حزم سبق الغزالي في تقريب المنطق من جهة التفقيه ؛ لكن هذا لا يصح، لأن محاولة ابن حزم هي على الحقيقة أقرب إلى ما يمكن أن نسميه بـ «مَنْطَقَةِ» الفقه منها إلى تفقيه المنطق ؛ والدليل على ذلك، أن ابن حزم، خلافا لجهوده في مسألة تبيين المنطق، اتجه في مسألة الربط بين الفقه والمنطق إلى تأسيس الأول على الثاني بَدَل العكس الواجب في حق التفقيه. وبيان ذلك أنه ألغى مبدأ من مبادىء الفقه وهو «التعليل» وانتقد «القياس الأصولي» أشد ما يكون الانتقاد ورده إلى القياس الذي لا يفيد إلا التخرص والظن، واستبدل به القياس الأرسطي

(8) الغزالي، **المستصفى**، ص. 19.
(9) الغزالي، **محك النظر**، ص. 40-57.

الذي من شأنه عنده أن يخلع اليقين على أحكام الفقه ؛ بينما الغزالي لم يكن هذا مذهبه في مسألة العلاقة بين الفقه والمنطق، بل إنه عمل في إدخاله المنطق إلى علم الأصول على ملاءمته مع مقولات ومبادىء الفقه حتى بَدَا المنطق باللباس الفقهي في أعماله بما فيها تلك التي خصها للمقاصد العقلية.

وحاصل القول إن معارضة المنطق لم تكن من الناحية التاريخية موضع إجماع من لدن علماء الاسلام، بل إن البعض منهم كابن حزم والغزالي نصب نفسه للدفاع عنه من حيث هاجمه الخصوم، فَرَدَّ الشُّبه الواردة عليه بإظهار موافقته لمجال التداول الاسلامي العربي سواء من جانبه اللغوي (التبيين) أو من جانبه العقدي (التحييد) أو جانبه العقلي (التفقيه) ؛ فلنتناول الآن هذه المعارضة من الناحية المنهجية ولننظر في طبيعة تصور المنطق الذي كان السرُّ في هذه المعارضة.

2. مبدأ التشغيل وتقويم الاعتراضات على المنطق

إن المتأمل في الاعتراضات على المنطق بدعوى الخروج عن هذه القاعدة أو تلك من قواعد المجال التداولي العام، يتبين أنها لا تصح إلا بتصور معين للمنطق يمكن صوغه في صورة المبدإ التالي الذي نسميه بمبدأ تشغيل المنطق في المجال التداولي أو قل باختصار «مبدأ التشغيل» وهو :

● **المنطق هو آلة لها سَنَد في العبارة ومدخل في الاعتقاد وتأثير في السلوك.**

وقد يقول القائل بأن التعاريف التي وضعت للمنطق في الممارسة الاسلامية متعددة ومختلفة فيما بينها. والحق أن هذا التعدد والاختلاف ليس منشؤهما الخروج عن «مبدإ التشغيل» بقدر ما هو التركيز على هذا الجزء أو ذاك من أجزاء هذا المبدإ ؛ فقد يتناول التعريف جانب العبارة، فيجعل غرض المنطق الفصل بين الصدق والكذب فيها، أو يتناول جانب الاعتقاد فيجعل المنطق آلة تميز بين الحق والباطل فيه، أو يتناول جانب السلوك، فيحد المنطق بكونه الآلة التي تميز بين الخير والشر في الأفعال، وقد يجمع التعريف بين جانبين اثنين، بين العبارة والاعتقاد أو بين العبارة والسلوك أو بين الاعتقاد والسلوك، أو يجمع بين الجوانب الثلاثة كما جاء في هذا التعريف لأبي حيان التوحيدي منقولا عن أستاذه أبي سليمان السجستاني المنطقي :

● «المنطق آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال : هو حق أو باطل في

ما نعتقد، وبين ما يقال : هو خير أو شر في ما نفعل، وبين ما يقال : هو صدق أو كذب في ما يطلق باللسان، وبين ما يقال : هو حسن أو قبيح بالفعل»[10].

ولا نستغرب أن نجد كذلك هذا الجمع بين الجوانب الثلاثة : العبارة والاعتقاد والسلوك، عند من أراد أن يكون كتابه جامعا لكل ما تفرق في غيره من الكتب من معاني المصطلحات مع استيعاب كامل لوجوهها وهو التهانوي في معجمه **كشاف المصطلحات** الذي جاء فيه هذا الحد :

● «اعلم أن الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الأقوال والخير والشر في الأفعال والحق والباطل في الاعتقادات»[11].

إذا صح أن مبدأ معارضة المنطق مستمد من هذا التصور الذي يجعل المنطق متداخلا مع التعبير والاعتقاد والسلوك جميعا، صحَّ معه أن هذه المعارضة تضعف على قدر ما يعرض لهذا التصور من شبهات. ونحن الآن نفصل القول في بعضها.

إذا كان من شروط الحد أن يحيط بالمحدود، فلا يُخرج منه ماهو منه ولا يدخل فيه ماليس فيه، فإن «مبدأ التشغيل» المذكور يبدو أنه يُدخل في المنطق أمورا ثلاثة ليست منه : **العبارة والاعتقاد والسلوك**. وهذا بيان ذلك.

1.2 المنطق والعبارة

لئن أمكن التسليم بأن المنطق يبحث في المعاني والمدركات العقلية أو قل في المعقولات، فلا نسلم بأن هذه المعقولات يلزمها استعمال عبارات معينة من هذا اللسان الطبيعي أو ذاك، إلا أن يكون على سبيل التقريب أو على سبيل التجوز، فأوْلى اللغات صوغا لهذه المعقولات هي اللغات غير المنطوقة أو اللغات الإصطناعية أو الرمزية. وتأتي في مقدمتها لغة الرياضيات، فهي أقدرها على الوفاء بشروط المعقولات ترتيبا وتركيبا، حتى إن أولى الأوصاف بالمنطق هو وصف «الحساب» ؛ أما أن يكون لسان مخصوص كلسان اليونان قد استعمل في أداء أغراض المنطق، فهذا مجرد عَرض تاريخي لزم عن عدم اكتمال أدوات هذا العلم في عصر واضعه، ولو كانت قد اكتملت إذ ذاك لبادر واضعه إلى استخدامهاوتجنب أخطاء وقع فيها

(10) أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، ص 171 ؛ نشير هنا إلى أن مفهوم «الحسن» و«القبح» في التعريف، ليسا مفهومين جماليين كما يعتقد البعض وإنما هما على الأرجح قيمتان عمليتان كما عرفا عند المتكلمين.
(11) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ص 35.

بسبب تأثير بنيات اللغة اليونانية في بعض مسائله المنطقية، والدليل على ذلك ماكان من استعماله لبعض الرموز على قدر مابلغه من العلم بالطريقة الرمزية.

وقد تنبه بعض علماء المسلمين لهذه «الصفة الحسابية» للمنطق سواء من الناحية التاريخية عندما وُضِعَت أصوله الأولى أو من الناحية المنطقية باعتبار أن الاتصاف بهذه الصفة يَدُلّ على تحصيل «العلمية». فقد نَسَبَ ابن تيمية الأصل في وضعه إلى الاقتداء بالهندسة فقال : «كان مبدأ وضع المنطق من الهندسة، فجعلوه أشكالا كأشكال الهندسة وسموه حدوداً لحدود تلك الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول»[12] كما أشار ابن قيم الجوزية في كتابه **مفتاح دار السعادة** بكل وضوح إلى الدلالة العلمية للصفة الحسابية فقال : «لو كان المنطق علما صحيحا، كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها»[13].

ولما كان الحساب علما برهانيا لا سبيل إلى مجاحدته بعد معرفة قوانينه، فقد تقبله المسلمون وانتفعوا به في أمور دنياهم ؛ ولو أن المنطق وصلهم بلباس علم الحساب وصَنْعَته لَمَا قابلوه بالانكار ولَمَا جحدوا منفعته ؛ وحيث إنه بلغهم ولَمَّا تكتمل حِسابيته وتستقم علميته، بل وقد عرضت له ألوان من الشبهات بسبب أن دخل فيه كثير مما تعارف عليه اليونان من صفات ورسوم وعادات لغتهم، أدركنا أن يتولى علماء المسلمين نقض أصوله وقوانينه التي تبدو مبنية على هذه الأعراض اللسانية، وبيانَ مخالفتها لِمَا يمكن أن ينبني على القواعد اللغوية للتداول الإسلامي العربي، حتى إن بعضهم رأى وجوب وضع «منطق بديل» على مقتضى أساليب لغة العرب في التبليغ والتعبير إن كان لابد للمنطق من ان يستند إلى لسان على غرار ما فعل أرسطو في منطقه بلسان اليونان.

باختصار، إن الغاية من وضع المنطق ان يكون علما حسابيا آليا مفيدا لجميع العلوم ولو لم يبلغ هذه المرتبة على عهد أرسطو. يترتب على ذلك أن التعبير اللغوي العادي ليس أبداً أصلا ينبني عليه المنطق، وإنما هو مجرد أداة مساعدة استعملها المناطقة لتَسُدَّ مسد لغة رمزية رياضية مفقودة ؛ وبهذا يبطل الادعاء بأن المنطق يتعلق شيء منه بعبارات اللسان الطبيعي.

---

(12) السيوطي، نفس المصدر، ص. 6.

(13) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، ص 157.

2.2 المنطق والاعتقاد

لئن أمكن التسليم بأن المنطق يبحث في التصديق بوصفه علاقة بين تصورين نظريين تقوم في إثبات أحدهما للآخر أو نفيه عنه (كأن نقول «الأرض كوكب» أو «ليست الأرض منبسطة»)، فلا نسلم أن يدخل في باب التصديق مسمًى الاعتقاد الذي هو علاقة بين تصورين مستمدين من مجال العقيدة الدينية أي علاقة بين معنيين عقديين (كأن نقول «للمَلَك أجنحة»)، ودليلنا على ذلك أن مرجع ووظيفة الصدق والكذب يختلفان في التصديق والاعتقاد من الوجهين التاليين :

أولهما، أن مرجع القيمتين في التصديق هو، بمقتضى معيار خارجي، المطابقة للواقع أو عدم المطابقة له، أو، بموجب معيار داخلي، المطابقة لظن القائل أو عدم المطابقة له، سواء وافق ذلك مقتضى الواقع أو لم يوافق بناء على دعوى عدم إرادة القائل للكذب، بينما مرجع الصدق والكذب في الاعتقاد هو المطابقة للحقيقة الشرعية قولا كانت أو فعلا أو إقرارا، سواء وافقت مقتضى الواقع الظاهر أم لم توافقه استنادا إلى دعوى تنزه المشرع عن الخطإ، وسواء وافق ظن القائل أو لم يوافقه بناء على دعوى قصور العقل عن إدراك الحقائق المغيبة.

وثاني وجهي الاختلاف أن وظيفة الصدق والكذب أقوى وأبلغ في الاعتقاد منه في التصديق ذلك أن قيمة التصديق، إن صدقا أو كذبا، لا تعني المنطق بقدر ما تعنيه العلاقة التي تربط هذه القيمة بقيم تصديقات أخرى يدخل هذا التصديق في التركيب معها سواء بغرض التَّحَصُّل منها فيكون لازما عنها أم بغرض التحصيل منها فيكون غيره لازما عنه، لأن هذا الحصول ــ تحصُّلا كان أو تحصيلا ــ قد يصح ولو كانت هذه التصديقات كاذبة كلا أو بعضا، إلا أن يكون الكذب حاصلا من الصدق، وهذا مردود تمام الرد ؛ بينما قيمة الاعتقاد، إن صدقا أو كذبا، (وهو المعتقَد) تؤثر في قيمة التركيب الذي يدخل فيه مع غيره من الاعتقادات ؛ فإن كان الاعتقاد صادقا، أضفى صدقه على هذا التركيب قيمة إيجابية تفتح باب الاعتقاد في إمكان صحته ؛ وإن كان كاذبا، أضفى كذبه على هذا التركيب قيمة سلبية تفتح باب الاعتقاد في إمكان فساده. وهكذا، فإن الغالب في الاعتقاد هو الصدق والكذب، بينما الغالب في التصديق هو الصحة والفساد.

وخلاصة القول في هذا الموضع إن المنطق يبحث في التصديقات، وليس التصديق كالاعتقاد، لأن المرجع في التصديق هو الاحتكام إلى الواقع أو إلى مُخْبِر عنه قد يصيب أو يخطىء، ولأن وظيفة الصدق والكذب فيه قليلة التأثير محتملة الانفكاك عنه، بينما المرجع في الاعتقاد هو الاحتكام إلى مُخبِر لا يخطىء أبداً ومصيب على الدوام، ووظيفة الصدق والكذب فيه بعيدة الأثر نافذة في التركيب غير منفكة عن الاعتقاد ؛ وبهذا، تبطل الدعوى بأن المنطق يتعلق شيء منه باعتقادات المعتقد.

3.2 المنطق والسلوك

لئن أمكن التسليم بأن المنطق آلة للعلوم، فلا نسلم أن هذه الآلة تشمل العلوم جميعها، وإنما تختص بالعلوم **النظرية** وحدها كالحساب والهندسة ؛ أما العلوم العملية كعلوم الدين والفقه والأخلاق، فلم يكن واضع المنطق يقصد أن تكون الأدلة فيها على شرط البرهان المورِّث لليقين، ولا سعى إلى تخريجها على مقتضياته علما منه بأنه لو فعل لأخطأ، ولم يصب البتّة غرض السلوك الذي تنظمه هذه العلوم. لكن الذي حدث بعده هو أن بعض النظار من المسلمين اجتهدوا في صوغ مسائل سلوكية صوغا يأخذ بقواعد العلم البرهاني، فجاءوا باستنباطات وأحكام وفتاوٍ تخالف ما تُوصِّل إليه القواعد التي دأب علماء السلوك على العمل بها، لذا تجرد بعضهم لتشييد منطق يمكنه الوفاء بشروط وكيفيات ترتيب الأدلة العملية، منهم الامام الشافعي الذي اختص بتأسيس منطق السلوك الشرعي الذي عرف بـ «علم أصول الفقه»، ومنهم أيضا الامام ابن تيمية الذي اجتهد في وضع لبنات «منطق عملي تداولي» شامل يُقنِّنُ العمل بوجه عام سواء كان ممارسة شرعية : عبادة أو معاملة أم كان ممارسة عادية : عقلية أو لغوية.

وليس يغير شيئا من اعتبار المنطق آلة للعلوم النظرية ما نشهده اليوم من محاولات لاقامة منطق برهاني حسابي صالح لصياغة بعض مسائل العلوم العملية ؛ ففضلا عن كون هذه المحاولات ما زالت متفرقة ومتفاوتة فيما بينها، فإنها لم تُرتِّب من القوانين المتفق عليها إلا ماتعلق بجانب معزول أو محدود من السلوك، فما بالك بمظاهر التعقد والتعدد التي تتصف بها الأفعال الانسانية ! وحتى لو فرضنا أنها بلغت مرادها في الاحاطة بأهم جوانب السلوك وفي ترتيب قوانينها، فلا يخرجها ذلك إلى أن تكون جزءا من العلوم العملية الحقيقية، ذلك، من جهة، لأن الوقوف على هذه القوانين لا يحمل بالضرورة على العمل بها ولا يصير العلم بها وصفا ثابتا لسلوك

الانسان ؛ ومن جهة أخرى، لأن هذه القوانين قد يستقل بها المنطق، مُتَوَقِّفٌ عن رَصْدِ الظاهرة السلوكية التي استخرج منها هذه القوانين، ليتسنى له أن يُجرى عليها مختلف تقنياته في التنسيق والتشقيق، هذا الاستقلال الذي قد تتولد عنه شبهات ومفارقات ومخالفات لواقع السلوك الحَيّ.

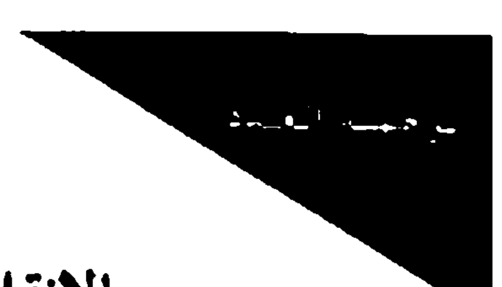
وحاصل الكلام هنا هو أن المنطق كما أراده واضعهُ وكما مارسهُ المحدَثون آلة للعلوم النظرية، ولو أنه خاض في قضايا عملية، لأن هذا الخوض لا يخرجه عن وصفه النظري ؛ وإذا تقرر هذا، تبين أن السلوك لم يكن غرضا من أغراض المنطق، وإنما أجريت عليه قواعده رغبةً في التعميم والتوسيع، وإن كانت هذه الرغبة قد جَرَّت إلى التعسف والتكلف لارتفاع وجوه المناسبة بين قوانين المنطق وقواعد العمل ؛ وبهذا، تبطل الدعوى بأن المنطق يتعلق شيء منه بوقائع السلوك الحي.

وعلى الجملة، فإذا ثبت أن المنطق لا تعلق له بالعبارة اللغوية ولا بالمعتقد الديني ولا بالسلوك الحي، وإنما غرضه «حساب التصديقات النظرية»، بَانَ بُطلان «مبدإ التشغيل» الذي كان الباعث على مناهضة المنطق والذي يرجع مقتضاه إلى أن المنطق آلة لها سند في العبارة ومدخل في الاعتقاد وتأثير في السلوك ؛ ومتى بَطل هذا المبدأ الذي تتفرع عنه الاعتراضات على المنطق، لزم تهافت هذه الاعتراضات التي ادعى أصحابها خروج المنطق عن قواعد التداول الاسلامي العربي العام، وبالتالي، عن «مبدأ التفضيل» الذي يقضي بامتياز هذا التداول عما سواه[14].

فليس المنطق إلا «حساب التصديقات النظرية» ؛ فهو **حسابي** أي غير تعبيري لأنه رمزي، و**تصديقي** أي غير اعتقادي لأنه علاقي، و**نظري** أي غير عملي لأنه بنائي ؛ وليس في هذا ما يضر بالتداول الاسلامي العربي العام ــ مبدأ وقواعد ــ حتى يُخاف على أهله في لغتهم وعقيدتهم وسلوكهم، وحتى يُنسب أصحاب المنطق إلى الإحداث بل إلى الابتداع، ويتعرض هو إلى الاستنكار بل إلى التحريم، وإنما كل ما أصاب المنطق وأهله جاء من «مبدأ التشغيل» الذي كان ينظم الممارسة الاسلامية العربية للمنطق داخل المجال التداولي الخاص بالعلوم العقلية ؛ وبإبطالنا لهذا المبدأ، انحسمت الاعتراضات ووضح الحق، وانتزع المنطق مشروعيته واستعاد مكانته بين العلوم الاسلامية الصحيحة والنافعة.

---

(14) انظر مجلة المناظرة، عدد 4، ص 115.



«الانقلاب العلمي» في القرن الثاني عشره

ب . ثويليــي

ترجم هنا بعض الفقرات من هذا المقال الذي يبرز أهمية العصر الوسيط في نشأة العلم الحديث من جهة، وماكان للعلم من أثر عظيم في هذه النشأة.
د. الطاهر وعزيز

جرت العادة، في تاريخ العلوم، باللجوء إلى فكرة «الانقلاب العلمي» للدلالة على ما أنجزه جاليلي وأتباعه من عمل علمي [...] إلا أن ذلك أدى إلى تبسيطات تختصر تاريخ العلم الغربي في ثلاثة عهود : العصر الوسيط الذي هو فترة ركود وظلامية، وعصر النهضة الذي نضجت فيه النظريات الجديدة، وعصر العلم الحقيقي الذي بدأ مع جاليلي.

ولكن «الانقلاب العلمي» الذي حدث في القرن 17، قد سبقه اعداد طويل جدا، وبذلك يمكن أن نعده نتيجة لحركة اجتماعية وثقافية ذات جذور راسخة في العصور السابقة [...]

لقد شاع وذاع أن العصر الوسيط وعصر النهضة يتقابلان مثل النور والظل. ولكن جملة من المؤرخين، في بداية القرن 20، ناهضوا هذه الصورة المبسطة، وذاك ماسمي بـ «ثورة الوسيطيين»... ثم ان عصر النهضة، من جهة أخرى، قد داخلته

Thuillier (P.) : «La révolution scientifique du XII siècle», in : La Recherche, n° 136, septembre 1982, pp. 1018-1033.

خصائص العصر الوسيط [...] وعثر فيه المؤرخون على أصول كثير من الأفكار والمواقف التي تُعزى على العموم لعصر النهضة [...]

وقد نهض البعض من مؤرخي العلم على الخصوص، في العقود الأولى من القرن 20، بإعادة الاعتبار للعصر الوسيط، وذهبوا إلى حد أنهم جعلوا من عصر النهضة فترة انحطاط. ومن هؤلاء المتحمسين للدفاع عن «العلم» الوسيطي [...] بيير دوهيم، وشارل هومير هاسكينس، ولين ثورندايك، وجورج سارتون[1]. ومن النتائج التي انتهوا إليها أنه ينبغي أن يُبدأ تاريخ «العلم الحديث» قبل جاليلي بعدة قرون.

ولم يتقبل الجميع هذا الرأي. ومازال الجدال مفتوحا إلى اليوم [...] وقد انكب على العمل كثير من المؤرخين، سائرين على أثر دوهيم وثورندايك وأمثالهما، وبذلك تقدمت معرفتنا بهذه الفترة تقدما عظيما. وإذا لم يتفق المختصون اتفاقا شاملا وكاملا، فان الأمر قد اتضح اليوم أكثر مما مضى، وتبين لنا أن العصر الوسيط لم يكن، ولو من زاوية تاريخ المعارف، فترة ركود تام وقتامة شاملة[...]

وحقا أنه لم يبرز، في طليعة القرن 12، «علم» يتسم بالكمال ويعتمد على منهجية مكتملة وصريحة، ولم يقع تقلب شامل ومباشر في جميع ضروب المعرفة. إلا أن نظام التعليم وكذلك مواقف الأوروبيين الغربيين إزاء العلوم الفيزيائية والرياضيات، كما قال المؤرخ إدورد بيترز، قد تبدلت تبدلا عميقا في غضون بضعة عقود. ولا نبالغ إذا مارأينا في هذه الحركة «أول انقلاب علمي في أوروبا الحديثة»[2]

ويوثر الوسيطيون في الغالب أن يتحدثوا عن «نهضة القرن 12» وربما كان هذا التعبير المدقق أفضل. ومهما يكن، فإن هناك إجماعا كبيرا في هذا الشأن : لقد نظر عدد من رجال اللاهوت في القرن 12 نظرة جديدة إلى الطبيعة، وتجلى عندهم حب استطلاع فلسفي عظيم [...]

ويمكن أن نرى في ذلك حركة واسعة تتطابق مع حالة فكرية واحدة، وان

1 — Pièrre Duhem, Charles Homer Haskins, Lynn Thorndike et George Sarton.

2 — انظر المدخل الذي كتبه بيترز في :

R.C. Dales, The scientific achievement of the middle Ages, University of Pennsylvania Press, 1973, p

اختلفت مظاهرها [...] فقد ساهم العديد من المؤلفين في تشجيع دراسة الطبيعة دراسة عقلية [...]

وينبغي أن نقف هنا قليلا مع رجل جليل أجمع المؤرخون على أنه يجسم، في أبرع صورة، ماحدث من تحول ابستيمولوجي في القرن 12، وأقصد أديلار الباثي[3]، وهو انجليزي كان طالبا في مدينة تور[4]ثم أستاذا في لان[5]. وطاف بالبلاد سبع سنين زار فيها على التوالي كلا من جنوب إيطاليا وصقلية واليونان وقيليقة وسوريا، ثم فلسطين واسبانيا ولاريب، وعاد إلى انجلترا حيث أهدى كتابه في الاسطرلاب [...] إلى الملك هنري الثامن، وذلك بين 1142 و1146، ويُظن أنه قد شارك في إدارة أموال الملك. ولا نجد، بعد سنة 1146، ذكرا لاسمه في أي مكان. ويرى بعض المؤرخين أنه توفي حوالي سنة 1150. وإذا مالفت أديلار أنظار المؤرخين، فلسببين مترابطين :

كان أديلار، من جهة، من أول الذي عرّفوا العرب المسيحي بالنصوص العلمية العربية، فقد ترجم مثلا إلى اللاتينية أصول أقليدس من الترجمة العربية، وزيج الخوارزمي، وكتابا هاما في التنجيم، هو المدخل الصغير إلى علم احكام النجوم لابن معشر. وقد عاب بقوة، من جهة أخرى، على المؤلفين في عصره انبهارهم السريع «بالسلطة» أما هو فقد كان «عصريا» وأكد ذلك عدة مرات [...] لقد كان، بعبارة أخرى، عارفا بأهمية العلم الذي اكتشفه عند العرب. ويرى أنه، من أجل النهوض بالمعرفة العلمية بالطبيعة، يجب التوجه بحزم نحو هؤلاء «الاساتذة» الذين استطاعوا أن يستوعبوا تراث اليونان وأن ينموه [...]

ويتحاور أديلار في أحد مؤلفاته، وهو **المسائل الطبيعية**، مع قريب له يمثل بالطبع الثقافة التقليدية، ثقافة المدارس الغالية[6]، بينما يجسم اديلار الحداثة. انه، كما يقال اليوم، يسعى لأن يفرض «نموذجا» جديدا، أي فلسفة علمية جديدة قائمة على العقل وعلى آراء المسلمين [...] ويومن بان الوقائع التي نلاحظها في الطبيعة ليست بدون أسباب. ومن هنا يصبح البحث العلمي ممكنا. إن في الطبيعة نظاما وان كانت الأشياء جميعا راجعة في أساسها إلى الله [...]

3 — Adelard de Bath

4 — Tours

5 — Laon

6 — de la Gaule

ان أديلار الباثي، وان استنكر اللجوء إلى «أصحاب السلطة»[7]، قد خضع لتأثيرات يمكن أن تدعو للارتياب. ولكنه نادى بضرورة أن يكون البحث أكثر عقلانية وأكثر خصبا. ولذا اشتهر عنه بحق هذا التصريح المفعم بالاعتزاز : «اني قد تعلمت، في الحقيقة، من شيوخي العرب أن أتخذ العقل هاديا. ولكنك، أنت الذي تخضع «للسلطات» الزائفة، تساق بالقياد، فأي اسم يمكن، في الحقيقة، أن نسمي به «السلطة» سوى اسم القياد ؟ فكما تقاد الدواب بالقياد، ولا تدري إلى أي مكان يسار بها، وتكتفي باتباع الحبل الذي يشدّها، كذلك شأن أغلبكم، أنتم الذين تصفدكم أغلال المعتقدات الخطيرة [...] إنهم لا يفهمون أنه ماأعطي العقل لكل إنسان إلا لكي يميز به الحق من الباطل مستخدما عقله كحكم أعلى» [...][8]

ولاريب أن أديلار كان منشغل البال بإدخال المعقولية إلى كل الميادين [...] وان أهمية أمثاله من المفكرين لم تأت، على الخصوص، من أصالة أفكارهم، فقد أخذوا هذه الأفكار من العرب أو المؤلفين اليونانيين الذين كانت مصنّفاتهم معروفة في الغرب الوسيطي (ونذكر مثلا محاورة طيماوس لأفلاطون)، وإنما ينبغي بالأولى أن ننظر إلى هؤلاء المفكرين على المستوى الثقافي في سياق معين، ونقدّر وفقا لذلك جهودهم «العقلانية»، فقد كانت دراسة الطبيعة تجري حولهم بطريقة لاتقبل أي بحث «علمي» [...] فلم يسع المفكرون في طليعة العصر الوسيط الأول، كما قال المؤرخ الايطالي توليوجريجوري[9]، إلى اكتشاف «الأسباب» أو «العلل الطبيعية» في الطبيعة، وإنما كانوا ينشدون معاني وعبرا دينية وأخلاقية فحسب.

يتبع

---

7 — اي من يحتج به من القدماء

8 — يوجد، في كتاب R.C. Dales السابق، العديد من النصوص المهمة من كتاب اديلار.

9 — Tullio Gregory



اللغة ولغة اللغة(1)

ذ. حسان الباهي
كلية الآداب والعلوم الانسانية
فاس

ان تحديد العلاقة بين اللغة الصورية واللغة الطبيعية يستوجب استحضار الابحاث التي خصصها بعض المناطقة لهذه الاشكالية. ومن هؤلاء تارسكي[2] الذي استخدم وسائل منطقية دقيقة، ومفاهيم إجرائية لصورنة فكرة «الصدق». كا أدخل فكرة «لغة اللغة» قصد استبعاد المفارقات المتضمنة في اللغة الطبيعية. إن مشروعه يكمن في محاولة ضبط ذلك التقابل الذي يضعه البعض بين اللغة الصورية واللغة الطبيعية

ولما كان الهدف هو تحديد تلك العلاقة، انطلق تارسكي من التساؤل التالي : هل يمكن تطبيق الحد «صادق» على قضايا اللغة الطبيعية كا هو الشأن بالنسبة للغات الاصطناعية ؟ إن الاجابة تستدعي التمييز بين دلاليات اللغات الاصطناعية التي هي باصطلاح كارناب «الدلاليات الخالصة»، والدلاليات اللغوية التي يهم جزء منها بوصف اللغة الطبيعية. إن هذا التمييز يسمح بالقول بأن اللغة الطبيعية هي لغة موصوفة، بينما اللغة الصورية لغة واصفة، أي تستخدم لوصف الأولى. لكن أهمية اللغة الصورية لا تقف عند هذا الحد، بل تتعداه إلى إثارة بعض المشاكل التي نواجهها عندما يتعلق الأمر بصورنة اللغة الطبيعية. ومنها المفارقات التي يقتضي استبعادها إحاطة مضبوطة بخصوصيات هذه اللغة.

---

1 . هناك من يستعمل عبارات «اللغة الماورائية» و«مابعد اللغة»، و«ما فوق اللغة» لترجمة المصطلح الأجنبي Métalangage إلا أن احتمال إعطاء هذه المصطلحات بعدا ميتافزيقيا كا هو الشأن مثلا بالنسبة لما بعد الطبيعة، جعلنا نأخذ بالمصطلح الذي اقترحه الدكتور طه عبد الرحمان وهو «لغة اللغة».

2 . Alfred Tarski وهو منطقي رياضي أمريكي من أصل بولوني اهتم أساسا بالابحاث الدلالية وخصوصا الدلالة الصورية.

1 ــ اللفظ المستعمل واللفظ المذكور

إن التمييز بين مستويات اللغة الطبيعية يستوجب أولا الفصل بين خاصيتين أساسيتين تتميز بهما هذه اللغة عن الانساق الأخرى، وهما «الاستعمال» و«الذكر»[3]. بمعنى أن خصوصيات اللغة الطبيعية يقتضي منا استحضار الاختلاف القائم بين الحالات التي **تستعمل** فيها الكلمات أو الأسماء والحالات التي تكون فيها **مذكورة**. ذلك ان اللغة الطبيعية، إلى جانب توفرها على إمكانية الكلام عن الانساق السيميائية الأخرى، تستخدم كذلك لوصف نفسها. إنها تتوفر في نفس الوقت على كلمات تستعمل للكلام عن السينما والمسرح والحركات والانساق الرمزية الخ. وعلى كلمات تستعمل للكلام عن اللغة. فنحن عندما ننسب شيئا ما إلى شيء آخر، فنحن لا نستعمل الشيء نفسه، بل اسم الشيء. وهكذا فالخلط بين هذين المستويين كثيرا ما يكون منشأ الغلط. ان المقصود من هذا، هو تبيان أن معجم اللغة يحتوي على :

أ ــ مجموعة من الكلمات تستعمل للكلام عن العالم، الأشياء.

ب ــ مجموعة من الكلمات تستعمل للكلام عن اللغة.

ج ــ مجموعة من الكلمات التي هي محايدة.

هذه المجموعة الأخيرة التي هي محايدة بالنسبة للمجموعتين السابقتين، هي في نفس الوقت قابلة للاستعمال في أي خطاب ينتمي إلى المجموعة الأولى أو الثانية. وفي هذا الاطار، فالسياق الذي ترد فيه كلمات هذه المجموعة هو الذي يحدد معناها.

نستنتج مما سبق ضرورة التمييز بين الكلمات التي نستعملها للكلام عن الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، وتلك التي نستعملها للكلام عن اللغة. ذلك ان اللغة، على عكس الانساق الأخرى، تتوفر على إمكانية الاحالة الذاتية، أو التأويل الذاتي. فالتأويل الذاتي أو الاستعمال الانعكاسي للغة يعبر عن إمكانية تمثيل كل لغة لنفسها، وهو ما يشكل أحد مصادر فكرة «لغة اللغة». كما أن هذه الامكانية الخاصة باللغة الطبيعية تنطوي على الاختلاف القائم بين «الاستعمال» و«الذكر». وكلما اجتنبنا الخلط بينهما كنا في مأمن من الوقوع في الدور.

لو قلنا :

1 ــ «خالد طالب»

3 . نقترح لترجمة المصطلح المنطقي «Mention» في مقابل «use» (أي الاستعمال)، لفظة «الذكر».

فنحن نحيل على الشخص الحامل لاسم خالد، ومن ذلك تكون كلمة «خالد» مستعملة

في حين لو قلنا :

2 — «خالد يتركب من أربعة أحرف»

فنحن نحيل على الاسم وليس على الشخص، بمعنى ان كلمة «خالد» هنا مذكورة

ومادام المقصود هو التمييز بين «الاستعمال» و«الذكر»، فقد دعا المناطقة إلى ضرورة الأخذ بمعيار يوضح ذلك. ومن بين تلك المعايير، استخدام شبه الأقواس ('). لو أخذنا :

3 — «'.'.إكتر' تتركب من خمسة أحرف»

4 — «'مراكش' هو إسم»

5 — «مراكش واسعة»

ف (5) تسند خاصية معينة لمراكش بوصفها مدينة، فالاسم هنا **مستعمل**؛ على عكس (3) و(4)، بحيث تسند كل منهما خاصية معينة لمراكش كاسم وليس كمدينة، فمراكش هنا **مذكور** بمعنى أن استعمال الكلمة هنا مزدوج، فمرة نقصد به المدينة ومرة أخرى نقصد به اسم المدينة. وهما يختلفان اختلافا كليا.

ان المقصود من خلال هذه الأمثلة هو تبيان ان الحكم على قضية ما، أي تصديقها أو تكذيبها يقتضي استعمال إسمها، وليس هي نفسها. وهذا ما يؤكد أن اللغة من حيث الدلالة تنقسم إلى لغة تتكلم عن الأشياء ولغة تتكلم عن اللغة الأولى.

2 — اللغة ولغة اللغة

لما كانت الغاية هي التمييز بين الكلمة **المستعملة** والكلمة **المذكورة**، فإن ذلك يقتضي أيضا تمييز القضية عن الحكم الصادر في حقها. ذلك أنه إذا كانت القضية تصف أشياء العالم الخارجي، فان الحكم يصف القضية وليس العالم الخارجي. فالقول «الطالب حاضر صادقة»، مخالف لمقتضيات الفرق القائم بين اللغة أو اللغة الشيئية[4] ولغة اللغة. بل ان ذلك يستوجب التمييز بين «الطالب حاضر»، كقضية

4 . نستعمل لفظ «اللغة» أو «اللغة الشيئية» في مقابل المصطلح الأجنبي «langue - objet»

تصف حالة الأشياء المتحققة في العالم الموصوف، وبين «صادق» كمحمول يصف القضية. فالجائز حسب ما تقدم هو:«' الطالب حاضر' ، صادقة». إن مخالفة هذا الشرط يؤدي إلى الخلط بين اللغة الشيئية كلغة قائمة على العالم، ولغة اللغة التي تقوم على اللغة الأولى، وبالتالي الوقوع في مفارقات.

ذلك أنه، وطبقا لمبرهنتي كودل[5]، يمكن القول بأنه من المستحيل على لغة ما، كنسق مغلق، أن تقدم الدليل على اتساقها دون الوقوع في تناقض. بل ان ذلك يقتضي اللجوء إلى لغة أقوى تمكننا من إثبات القيمة الصدقية لقضايا اللغة الأولى. إننا نحتاج إلى لغتين : لغة تصف العالم، الأشياء، وهي «اللغة الشيئية»، ولغة تصف الأولى وهي «لغة اللغة». فكل لغة تحتوي على الأقل على قضية صادقة يستحيل البرهان عليها داخل هذه اللغة، بل إن ذلك يستدعي الأخذ بلغة أقوى وأكثر غنى. فلو سلمنا بأن اللغة الشيئية هي من درجة ن، فلغة اللغة ستكون من درجة ن + 1. إنها تحتوي على عناصر اللغة الأولى كجزء منها، وفي نفس الوقت على عناصر خاصة، بشكل يجعلها أكثر غنى من الأولى. إنها تشكل نسقا أقوى يحتوي على متغيرات هي باصطلاح تارسكي «متغيرات أعلى».

إنه بإمكاننا صورنة اللغة الشيئية، وكذلك لغة اللغة، لكن صورنة هذه الأخيرة تستدعي الأخذ بلغة لغة اللغة، كما أن صورنة هذه الأخيرة تقتضي اللجوء إلى لغة لغة لغة اللغة وهكذا ... بحيث يمكن تقديم هذا التدرج على الشكل التالي :

ن ⊃ ن + 1 ⊃ ن + 2 ⊃ ن + 3 ⊃ ن + 4 ⊃ ... ⊃ ن + ن.

هذه الوضعية تجعل اللغة الأولى، أي اللغة الطبيعية تحتل موقعا متميزا بالمقارنة مع الانساق الأخرى. فإلى جانب كونها تسمح بتوليد الانساق الصورية الأخرى، فأسس هذه الانساق ترد بشكل مباشر أو غير مباشر لجزء من الشيء الموصوف. ذلك أن كل تعريف أو استخدام للغة صورية يعتمد اللغة الطبيعية كأداة للتأسيس. وهذا ما يستدعي استحضار بعض الشروط المحددة لعلاقة اللغة الطبيعية بلغة اللغة :

1 ــ وصف جمل اللغة الطبيعية يستدعي لغة اللغة الطبيعية، ووصف جمل هذه الأخيرة يستدعي لغة لغة اللغة الطبيعية وهكذا ...

5 . Kurt Gödel الذي قدم عدة مبرهنات تتعلق بالانساق الصورية، خاصة المبرهنة التي تقول بأنه من غير الممكن أن نبرهن على عدم تناقض نسق ما داخل هذا النسق، بل إن ذلك يقتضي اللجوء إلى نسق أقوى، أي نسق النسق.

2 ــ من الواجب أن يكون لكل اقتران لرموز أو صيغ ذات دلالة في لغة اللغة الطبيعية، اثر تجريبي يمكن مشاهدته على مستوى اللغة الطبيعية. بمعنى أن ذلك الاقتران الدلالي يجب أن يكون ممثلا لشيء ما في اللغة الطبيعية.

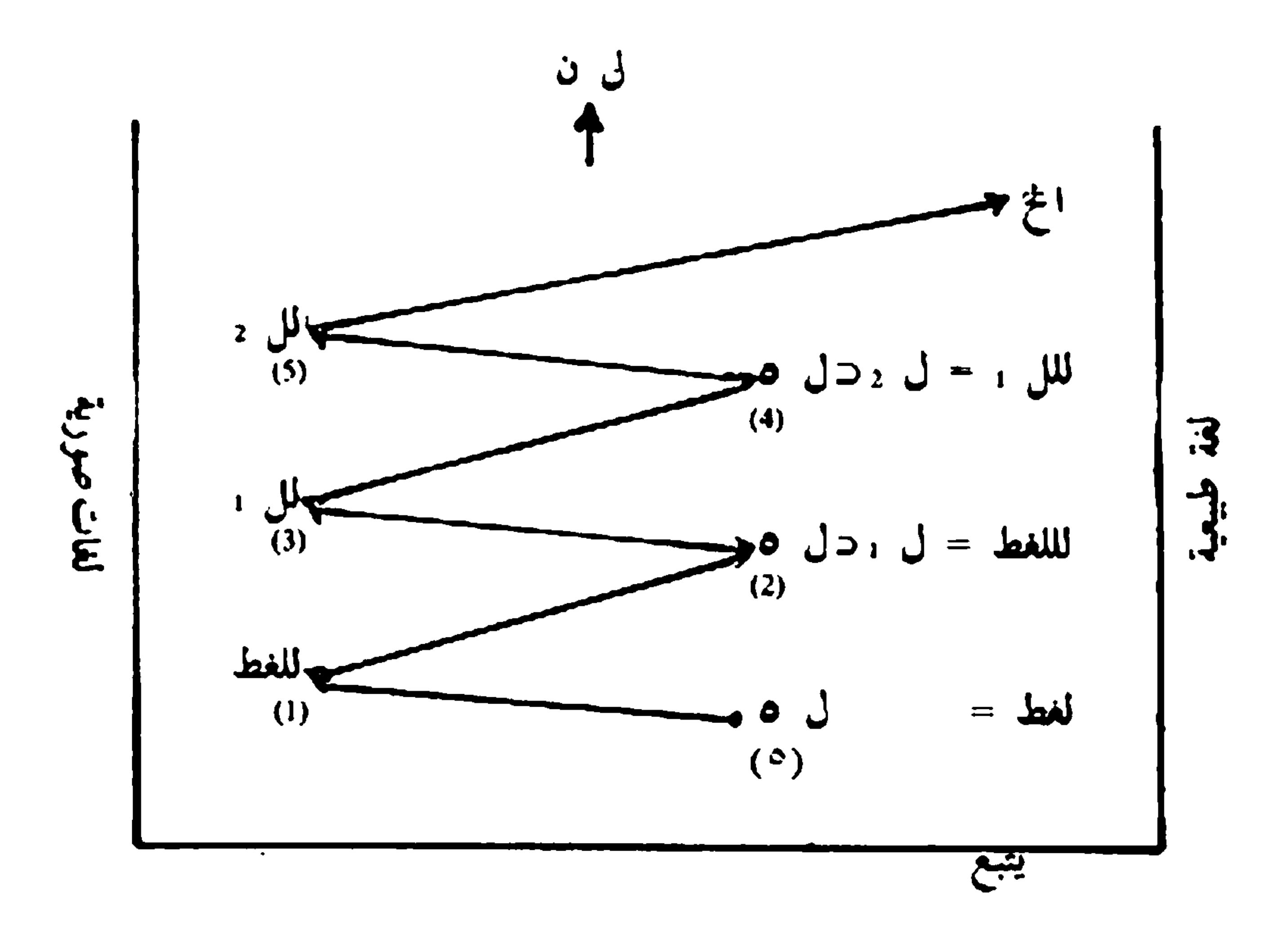
3 ــ كل بناء ممكن التأويل في اللغة الطبيعية يقتضي أن يكون أثرا لصياغة أو اقتران دلالي في لغة اللغة الطبيعية.

4 ــ كل صيغة تتوفر على دلالة في لغة اللغة الطبيعية، يمكن تفسيرها بواسطة قول ينتمي إلى لغة لغة اللغة الطبيعية.

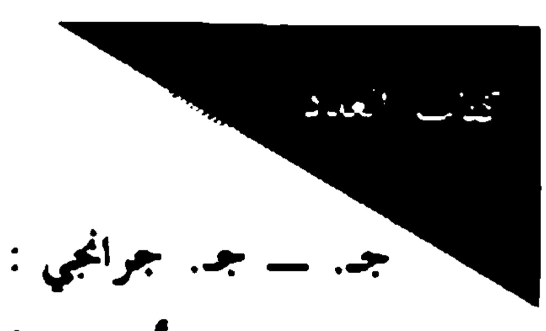
5 ــ ان لغة لغة اللغة الطبيعية تحتوي على قواعد تجعل من كل قول ينتمي إليها تفسيرا لصيغة تنتمي إلى لغة اللغة الطبيعية.

إن وصف اللغة الطبيعية يستدعي لغة اللغة الطبيعية التي توجد في وضعية تستوجب اللجوء إلى لغة لغة اللغة الطبيعية لوصفها ... فإذا افترضنا أن اللغة الطبيعية (لنرمز لها ب «لغط») تنتمي إلى درجة 0، أي (ل 0)، فلغة اللغة الطبيعية (نرمز لها ب «للغط») هي لغة صورية تمكننا من وصف اللغة الطبيعية (ل 0). لكن بناء وتأويل هذه اللغة الصورية الواصفة (أي للغط) يستوجبان لغة لغة اللغة الطبيعية (لنرمز لها بـ «لل1») التي تكون متضمنة في ل 0. أما صورنة ل 1 فتستدعي لغة ل 1 التي تبنى وتؤول بواسطة لغة لغة ل 1 (نرمز لها ب ل 2) والمتضمنة كذلك في ل 0 وهكذا ... بحيث لا يمكن أبدا الخروج عن اللغة الطبيعية في التوسل بالانساق الصورية لوصفها. فكل نسق صوري موضوع لوصف اللغة الطبيعية محتاج إلى جزء من هذه اللغة بفضله يتم بناؤه وتأويله.

ويمكن تقديم الرسم التالي لتوضيح ما تقدم.



ل ن
اخ
لل 2
(5)
لل 1 = ل 2 د ل ه
(4)
لل 1
(3)
للغط = ل 1 د ل ه
(2)
للغط
(1)
لغط = ل ه
(ه)
علاقات صورية
لغة طبيعية
يتبع



ج. ــ ج. جرانجي :

من أجل المعرفة الفلسفية*

عرض : د. الطاهر وعزيز

يوجد، بصدد الفلسفة، نزعتان متعارضتان، إحداهما تنظر إلى الفلسفة كضرب من العلم السامي والعقدي، وترى فيه الأخرى تعبيرا شعريا وعاطفيا عن حالات نفسية.

ويحاول المؤلف أن يثبت، بالعكس، أن الفلسفة تشكل، من خلال تنوعها، معرفة حقيقية لايمكن إرجاعها إلى المعرفة العلمية ولا تنوب عنها بأية حال، إنها معرفة قادرة على أن تتسم بالدقة وإن لم تكن برهانية، ومعرفة بدون موضوع، مهما يكن في ذلك من مفارقة.

1 ــ التفلسف في الفلسفة

قد يقال بأن التفلسف في الفلسفة يحبسنا في دور لا نستطيع الافلات منه أبدا. ولكن الأمر لا يتعلق بتفادي هذا الدور تفاديا مطلقا، لان ذلك يعني التخلي عن التفكير، وإنما يجب، بعد أن نصعد عاليا كما قال أفلاطون، أن نعرف كيف يمكن ويجب أن نقف.

ليست الفلسفة، كما يرى البعض، علما يتعلق بموضوع ويمكن أن تصبح بدورها موضوعا من درجة عليا، فالعلم يستدعي قيام معرفة به، إلا أنها ليست من جنسه، فهي فلسفة علم. بينما الفلسفة تتطلب قيام معرفة بها هي ولا ريب مجانسة لها، أي أنها فلسفة فلسفة(ص . 10)

---

* Granger, (Gilles-Gaston) : Pour la connaissance philosophique, Paris : ed. Odile Jacob, 1988. - (286p.)

ان الفلسفة ليست بعلم، فهي لم تبن نماذج نظرية تمثل بها الظاهرات وتسمح بحسابها، ثم انها لا تفسر الظاهرات، وليس لها إذن موضوع، لأنها لا تنظم وقائع، وإنما دلالات.

والفلسفة كذلك ليست من الفنون الجميلة، فهي تستعمل اللغة لكي تولد مفاهيم. وذاك ما يجعل لها شبها بالرياضيات. إن في الفلسفة، على خلاف الفن، غيابا لشخصية صاحبها. (ص. 18)

ولا يمكن إذن أن يطبق اسم الحقيقة في الفلسفة، فالفلسفة لا تقول الحق ولا الصواب، وإنما تدل عليه وتشرحه. وإن كل شيء في الفلسفة صحيح أو تقريبا. (ص. 20).

ويعتقد كل واحد من كبار الفلاسفة أنه قد ساهم في تقدم الفلسفة. إلا أن كل الفلسفات تنطلق من لحظة فلسفية سابقة، ولا يمكن إذن أن تزعم أنها تحقق تقدما بالنسبة لفلسفة أخرى مادامت لا تخرج عن استيعاب نتائج هذه الفلسفة السابقة. وإذا ما كان هناك من تقدم في الفلسفة فإنه ليس تراكميا. (ص. 24)

2 — المعرفة الحسية

ان المعرفة الفلسفية، من غير أن تنافس الأشكال الأخرى من المعرفة، ترمي في الواقع إلى استكمالها. ومن الطبيعي ان نفحص هنا وضع المعرفة الحسية التي هي نموذج للمعرفة على العموم حسبما تراه النزعة التجريبية.[1]

ان الدلالة تتضمن قوانين علية، ولكنها تحتوي كذلك شيئا آخر زائدا يعسر، كما قال رسل، تحديده. وهذا الشيء الزائد هو الذي يقف حاجزا أمام التأويل التجريبي للمعرفة.

ولابد لكل فلسفة من أن تمر أولا عن طريق النزعة التجريبية وتتبع حركتها إلى حدها، فهاته النزعة هي التي تطرح بأكبر وضوح مشاكل جوهرية في تفسير المعرفة. (ص. 64)

3 — دقة الرياضيات

يبدو أنه لا يمكن أن نحدد أي شكل من أشكال المعرفة من غير أن نقابله

---

1 Empirisme

بالمعرفة الرياضية، فهي في الطرف الأقصى المقابل للمعرفة الحسية، وتريد أن تكون، هي كذلك، نموذجا آخر للمعرفة. وبالرغم من أن بعض علماء الرياضيات لايرى في الدقة[2]إحدى السمات الجوهرية في فنهم، فان الرياضيات هي وحدها التي استطاعت أن تعطي معنى لمثالية المعرفة الدقيقة.

إلا أن الدقة ليست هدفا يمكن أن نسعى للوصول إليه، ولكنها أفق يتراجع إلى مالانهاية له. ثم انها تنحصر في ضبط العلاقة بين العمليات والموضوعات في صورة رموز. (91-92)

4 ــ المعرفة الكمية والمعرفة الكيفية

ان التقدم العلمي مدين ولا ريب منذ القرن 18 للمعرفة الكمية، ولكن المعرفة الكيفية هي كذلك مشروعة. وإذا ما كانت المعرفة الفلسفية ممكنة فإنها لن تكون، بأي صفة من الصفات، كمية. ثم ان المعرفة العلمية ذاتها لا تخلو من معرفة كيفية موضوعية. ولا يمكن إذن أن نعزل أحد هذين النمطين من المعرفة، عن الآخر. (ص. 122)

5 ــ العلوم الحقة والعلوم الزائفة

يشكل العلم وحدة من غير أن يتنافى ذلك مع تنوع مظاهره ومناهجه، ومن غير أن يعني، كما ظن البعض، وحدة موضوعه. (ص.126)

وتعني المعرفة العلمية وضع تصميمات مجردة تمثل الواقع. وتتعدد أنماط هذه النماذج[3] والطرق التي يتناول بها العلم المعطيات. وهذا ما يجعلنا نبحث عن وحدة العلم في مشروعه وفي حركة تاريخه (ص. 135).

يرجع مشروع العلم إلى النظر إلى الواقع، والبحث عن التفسير، والخضوع لمعايير الصحة. ولا ينبغي الخلط بين المشروع العلمي والمناهج العلمية التي هي قابلة دائما للنقد في ضوء المشروع ذاته. وان ماكتبه فايربند[4] ضد المنهاج موجه، على الخصوص ولاريب، إلى العقدية المنهجية التي تجعل للمنهاج العلمي صبغة مطلقة. (ص. 140)

---

2 Rigueur

3 Modeles

4 Feyerabend

ويبرز تاريخ العلوم تقدم المعرفة بواسطة تعديلات متعاقبة. وان جوهر هذا التاريخ هو حركة المفاهيم العلمية، وهي حركة لا تفسرها العوامل الاجتماعية أو الاقتصادية أو السيكولوجية، وإنما تفهم كجدل باطني تكشف عنه دراستنا للأعمال العلمية دراسة مقارنة وبنيوية. (ص. 141)

وعندما يحدث انقلاب هدام في منطقة من المعرفة العلمية، لا ينبغي أن نستغرب أن بعض العقول تؤول ذلك على أنه ينذر بانتهاك القواعد التي تنبثق عن المشروع الأساسي للعلم، وقد يؤدي إلى التخلي عن الجهد العلمي المتواصل، وإلى القول بأن الواقع العميق لا يقبل الموضعة. وهنا تبدأ في الظهور علاقة بين العلم وهذه الأشكال من إدراك الواقع وتأويله، والتي نسميها إديولوجيات، أي أنها تقوم على أفكار، لا على مفاهيم. (ص. 143) ويمكن أن نرمز للتقابل بين الفكر العلمي والاديولوجيا بالتمييز بين النموذج والأسطورة، فالاديولوجيا تتضمن دائما في جوهرها أساطير من دون أن تقدمها على أنها أساطير، فهي تصوغ التجربة بواسطة أساطير. (ص. 146) وان كنا لا نستطيع ان ندعي خلوص العلم من افتراضات مسبقة وحركات ادبولوجية، مثل طموحه إلى معرفة نظرية خالصة، أو، في مقابل ذلك، إلى علم تقني خالص. (ص. 146-147)

إن الاديولوجيا علم زائف، لأنها تطالب بمزايا العلم لصرح من الأساطير. كما أنها فلسفة زائفة، لأنها تؤول التجربة التي نعيشها من غير أن تحول الصور التي تعبر عن هذه التجربة إلى مفاهيم. (ص. 149)

6 ــ طبيعة المفهوم الفلسفي

إن المعرفة العلمية معرفة بموضوعات، وتستخدم المفاهيم، ولكن، إذا كانت الفلسفة كذلك نمطا من المعرفة فلا مناص من أن تكون مفاهيمية. إلا أن مفاهيمها بدون موضوعات، فهي فوق المفاهيم[4]، لأنها لا تعني أي واقع ولا تدل عليه أو تمثله بكيفية مجردة، من غير أن يجعل ذلك من محتوى الفلسفة محتوى لغويا محضا. (ص. 154-155)

لاتصل الفلسفة إلى المعنى الواقعي مباشرة، وإنما تصل إليه كتعبير وتصور، بالمعنى المقصود في ابستمولوجية علوم الطبيعة. ولكن، مهما يكن ابتعاد مفاهيم الفلسفة عن التجربة أو تجريدها، فانها تحيل على الواقع الذي نعيشه، وإلا لما كانت

سوى مفاهيم ثانوية. (ص. 163)

وإذا ما كان المفهوم الفلسفي، ككل مفهوم، مؤلفا من شبكة من العلاقات، فإنه لا يتحدد تماما بهذه الشبكة، فنحن لا نستطيع أن نجعل له حدودا مضبوطة ووظائف إجرائية. إنه نوعا ما، مفهوم «غامض».[5]ولكي نجعل الفلسفة من المفاهيم الأصلية نقطة انطلاق، تبرز تعقيدها ومستواها ومداها. (ص. 170-172).

7 ــ المفاهيم الفلسفية و«المعاني»

لقد طمح عدد من الفلاسفة إلى إرجاع اللغة الفلسفية إلى عدد محدود من العلاقات القار استعمالها والتي تم تعريفها. وان ماقدمناه عن المفاهيم الفلسفية يبين حدود هذا الطموح. ثم إنه إلى أي حد نستطيع، في الفلسفة، ان نصوغ تعريفات ؟ (ص. 178)

تلعب التعريفات في الفلسفة دورا تفسيريا أكثر مما تقوم بالتأليف بين المفاهيم. وقد يقال بأنه توجد خطابات فلسفية تشغل فيها التعريفات نفس المكانة التي تحتلها في البراهين العلمية، كما هو الشأن عند سبينوزا، ولكنها في الحقيقة لا تشكل، ولو في أحسن الأحوال، نقطة انطلاق مطلقة. إن المفهوم الفلسفي، على عكس المفهوم العلمي، لا ينحصر مداه في مستوى واحد، ولا يمنع مجموع «المعاني» التي يوحي بها (ص. 187-196).

8 ــ الاحتجاج الفلسفي

توجد من «البرهان» أشكال «صلبة»[7] ومنها ما يتحدث عنه المنطقي تحت اسم الاستنباط[8]. ونستطيع دائما أن نفصل، بصدد المعرفة الموضوعية، بين الجهاز الخطابي والجهاز التحليلي في البرهان، وإلا لما كان تبليغ المعرفة الموضوعية سوى سراب. أما في الفلسفة فيعسر التفريق بينهما. (ص. 202-203)

ولكن الخطابة الفلسفية ليست، إلا نادرا، من النوع المباشر، وذلك لأنها لا تحاول أن تضع نصب عيني القارىء حقيقة تفرض نفسها، إنها خطابة لا مباشرة، لأنها ترمي إلى إثارة حالة من التقبل للعمل الفلسفي الذي يبرزه الخطاب، فهي لا تعتمد على تأثيرات من نوع وجداني، وإنما تحدث حركة فكرية مفاهيمية. (ص. 204)

---

5 Méta-concepts

6 Flou

7 Dures

8 Déduction

والمقصود بـ «التحليلي» هنا معناه عند أرسطو، أي تسلسل القضايا من أجل الوصول إلى معرفة «برهانية». وإنه ما من فلسفة إلا وتتسلسل فيها القضايا والمفاهيم. ونرفض أن نعتبر فلسفيا كل خطاب ينحصر في وضع هذه القضايا والمفاهيم جنبا إلى جنب. (ص. 209) ولكننا لا نستطيع أن ننظر إلى الاستدلال الفلسفي على غرار ما في الخطاب العلمي، وقد عبر كثير من الفلاسفة عن ذلك بقولهم أن الاستدلال الفلسفي لا يبرهن، وإنما يبين، أو ربما يصف. (ص. 214)

9 ـ المبادىء والحقائق الفلسفية

لا تنطلق الفلسفة من مبادىء يمكن التعبير عنها ولا توصل إلى أية حقيقة. (ص. 241)

إن المبادىء الفلسفية ليست سوى قواعد، ولكنها ليست، مثل القواعد المنطقية، خالية من أي محتوى تجربي عدد، ولاتشكل نقطة انطلاق للاستنباط، ولا وسيلة للبت في صدقها. (ص. 252)

ولا يمكن أيضا أن نتحدث، بصدد الأقوال الفلسفية، عن «الحقيقة» وإلا وقعنا في خطاب ادبولوجي مثلا. وقد زعمت فلسفات أنها «حق»، ولو صدقنا ذلك لكان «حقا» مالا يحصى من المذاهب المتعارضة.

ولكن، كيف يمكن أن نتخلى تماما عن الحقيقة، والفلسفة نوع من المعرفة وتأمل في مغزى ماهو موجود ؟ أو ليس هناك ضرب من الحقيقة يناسب القضايا الفلسفية ؟ (ص. 253)

ان معيار الصحة في الفلسفة هو أن تكون على الأقل متسقة من جهة، «وغنية» من جهة أخرى، فما من فلسفة كبيرة الا وهي متقدمة خطوة إلى الأمام أكثر من فلسفة كبيرة أخرى، وبذلك تكون أشد منها غنى. (ص. 160)

ان الصحة في الفلسفة إذن هي صحة النسق، أكثر مما هي صحة أقواله المختلفة، وتقترب الفلسفة بذلك من العلم، ولكنها تبتعد عنه في أساسها، من حيث أننا لا نستطيع أن نبت في صحتها بمعايير صورية أو بمجرد الحدس أو التمحيص بالوقائع.

إن الفيلسوف لا يستطيع حقا أن يتباهي بأنه بلغ أو قارب النماذج التي قصدها. ولكن قطرة واحدة من الفلسفة في سحابة من الأفكار، كما قال بعض كبار الفلاسفة، تكفي. (ص. 261)

★ ★



مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج

المدير :

د.الطاهر وعزيز

رئيس التحرير :

د.طه عبد الرحمن

العنوان :

ص.ب. رقم : 6281 المعاهد الرباط

السنة الثانية ـ العدد 3

ذو الحجة 1410 يونيه 1990

في هذا العدد

الافتتاحية : طريق الصواب 5

محور المناظرة

1 . مجالس

د. علي أومليل : المجالس والثقافة العربية : مجلس أبي سليمان السجستاني 7

2 . نصوص

طاش كبري زاده : شرح آداب البحث 15

المنهجية المنطقية

ذ.عبد المجيد الصغير : فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال : أثر الغزالي في الغرب الاسلامي 23

فلسفة العلوم

1 . العلوم الانسانية

د.أحمد المتوكل : مبدأ الوظيفية وصياغة الأنحاء 37

د.مصطفى حدية : مفهوم إدراك الآخر ومسألة الدور في علم النفس الاجتماعي 51

2 . العلوم الفيزيائية

د.عبد السلام بن ميس : مامعنى «قانون علمي»؟ 67

3 . ترجمة العدد

ب.ثوبلي : «الانقلاب العلمي في القرن الثاني عشر 87

تعريب د.الطاهر وعزيز :

تقريب لغة المنطق

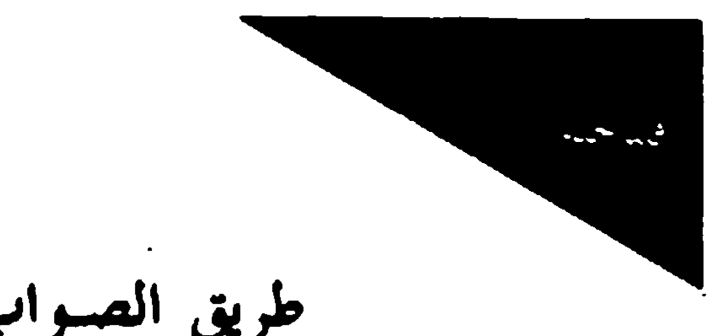
د.طه عبد الرحمن : مسألة الدليل — ! — 91

قاموس المجلة

ذ.حسان الباهي : اللغة ولغة اللغة — 2 -- 107

كتاب العدد

كلود ليفي — ستروس: الخزافة الغيورة 115



طريق الصـواب

☐ إن الفلسفة، كما يرى أرسطو، لاتنبثق من اندفاع عفوي في نفوسنا، ولكنها تتولد من ضغط المشكلات. إن الأشياء تفرض علينا نفسها بوصفها متناقضة، وتدفعنا، ولو بالرغم منا، الى البحث والنظر.

ولكن، هل يكفي التفكير لكي نصل، بصدد هذه المشكلات أو الأشياء، الى الحقيقة؟ إن إعمال النظر في الحقيقة، حسب شيخ المشائين، سهل من جهة، وعسير من جهة أخرى. ودليل ذلك أنه لاأحد يستطيع أن يصل تماما إلى الحقيقة ولا أن يخطئها تماما.

ولذا فإن المهم هنا هو أن مجموع التأملات يولّد نتائج خصبة، لأن حوار الفلاسفة ليس حوار' بين أناس صم، تعود فيه نفس الموضوعات الى الظهور من جديد من غير أن يتغير فيها شيء جوهري. إن أرسطو يعرف، كما عرف قبله سقراط، أن الأمر لايتعلق هنا بتقدم في خط مستقيم يسمح بتراكم النتائج، وإنما بتقدم «جدلي» خالص لايقترب من حقيقة، هي دائما فرّارة، الا بفضل الأخذ والرد الدائمين في النقاش. ولذا كان أجدربنا، اذا لم نستطع الوصول الى الحقيقة، أن نسلك بتناظرنا طريق الصواب[1]

وهذا ماطمحت إليه مجلتنا، وتؤكده هذه المرة بما أولته من عناية لمجالس المناظرة ولآداب البحث. إذ يتميز العدد الثالث، بالاضافة الى الأبواب المتنوعة والثابتة، بما يلي :

---

(1) أنظر في هذا الموضوع، مثلا :

Aubenque (P) : Le Problème de l'être chez Aristote, Paris, P.U.F. 1962. pp. 75 , 83

أولا، دراسة في «مجالس المناظرة» لأخينا الدكتور علي أو مليل المعروف بأبحاثه الدقيقة في الفكر العربي عامة والفكر المغربي خاصة.

ثانيا، رسالة قيمة في آداب البحث والمناظرة للشيخ طاش كبري زادة. وبها يستمر مادشناه في العدد السابق من نشر النصوص القديمة.

ثالثا، باب متنوع في فلسفة العلوم، الانسانية منها والفيزيائية.

وقد اضطرتنا وفرة المواد الى تأجيل ملف «الاستعارة» الى مابعد، ونرجو أن يجد القراء الأعزاء في هذا العدد ما يكفي عذرا عن هذا التأخير.

المجلة

المجالس والثقافة العربية :
مجلس أبي سليمان السجستاني

د.علي أومليل

كلية الآداب والعلوم الانسانية / بالرباط

□ تتحدد طبيعة أي إنتاج ثقافي بمجموعة من المحددات، من أهمها الجمهور الذي يوجه إليه. هذا الجمهور هو في المجتمعات الحديثة جمهور واسع، لانتشار التعليم وتقدم وسائل النشر وأدوات الاتصال بوجه عام. ولم يكن الأمر كذلك في المجتمعات التقليدية قبل ظهور الطباعة وتقدم وسائل الاتصال ولغلبة الأمية. في هذه المجتمعات جمهور الثقافة العالِمة محصور، يلتف حول أهل السلطة، وهو جمهور أثره على هذه الثقافة لايرجع بطبيعة الحال إلى عدده الذي هو محدود، بل لما يجده لديه صاحب البضاعة العلمية أو الأدبية من «تقييم» لبضاعته يتمثل أولا في المكافأة المادية التي يتلقاها، ثم في الحُظوة التي قد ينالها فتفتح أمامه باب «ترقية اجتماعية» — إذا عبرنا بلغة اليوم.

«المجلس» هو مجمع لـ «الخاصة»، مقابل «العامة»، وفقا للثنائية المألوفة لدى القدماء. وبضاعة العلم والأدب وسيلة لإحداث نقلة اجتماعية يتنقل بها صاحبها من مجتمع العامة الى فئة الخاصة، وقمتها مجلس الأمير. والدخول إلى هذا المجلس صعب، يتطلب براعة في فن من الفنون المطلوبة، إما لضرورتها كالطب، أو لتزيين المجلس بها كرونية الأدب والأخبار، إلا أن الدخول يتطلب أيضا «واسطة»، أي شخصية من خاصة الأمير المقربة يسعى لصالح الطارق الجديد لباب المجلس. آنذاك يتخطى «العتبة». وكثيرون يقضون أعمارهم واقفين وراءها ينتظرون. فالدخول إلى المجلس إذن صعب. وأصعب منه البقاء فيه. ذلك أن التنافس والدسائس عملات متداولة بين الجلساء، كل جليس يسعى إلى أن يشد إليه وحده اهتمام صاحب المجلس، **الكلام** وسيلته. فلابد وأن يتقن فنه : أن يعرف متى، وبماذا، وكيف يتكلم. وكل هذا وسط أنظار حسودة ومتحفزة للتفنيد والتوريط. والسخرية سلاح من أسلحتهم الفتاكة.

الكلام وسيلة تمكن الجليس من الابقاء على مكانه في المجلس، أو زيادة حظوته

فيه، كما قد يورطه فيلقى به خارجه. فعلى الجليس أن لايتقن فن الكلام وحسب، بل وفن الصمت أيضا. من هنا نفهم دلالة هذه الحكم والوصايا التي موضوعها «آداب الكلام» و«حفظ اللسان» والتي نجدها مبثوثة في كتب الأدب وفي الأدبيات السياسية التي وضعتها فئة «الكتاب». الكلام مطلوب في المجلس، لكن بفن وبمقدار. ولكن الصمت مطلوب أيضا، حين يكون أضمن للسلامة، أو دليلا على أن الجليس أهل للثقة وحفظ الاسرار. كما قد يكون مجرد انتظار لتوقيت أفضل للكلام. إلا أن على الجليس أن لايبالغ في الركون إلى الصمت، وإلا كان مآله الاهمال في ركن من أركان المجلس.

هناك صمت آخر مستديم، يخرج به صاحبه من المجلس، أو يخرج به عليه. يرفض جوه المشحون بالمراء والدس والنفاق. يرفض تسخير العلم فيه للهوى وللسلطة. يرى أن المناظرة التي تجري فيه لاتكون وسيلة لصقل الآراء ومقابلة المعارف وإظهار الحقائق، بل هي فن تدمير الخصم، وأن الجدل هناك لايكون بالتي هي أحسن، بل هو مماحكة وإظهار للصلف. وأن العلم الذي يروج في المجلس لايطلب لذاته بل هو مسخر للأهواء والأطماع والسلطة. مثل هذا الصمت هو الذي دعا إليه الغزالي وهو يتحدث عن «فضيلة الصمت»، ويهيب بالعالم أن يعتزل مجالس أهل السلطة، إلا أنه هو نفسه قد حاول ذلك ولم يفلح في محاولته كثيرا.

إلى جانب هذه المجالس «الرسمية» التي تتحلق حول أمراء السلطة، عرفت الثقافة الاسلامية مجالس «غير رسمية» تتحلق حول عالم من العلماء، فقيه أو أديب أو نحوي أو فيلسوف، وبعض هذه المجالس وجوده مثير للدهشة، مثل مجلس أبي سليمان السجستاني المنطقي، استاذ التوحيدي. لأنه مجلس مستقل، لايجمع أصحابه إغراء المال لأن السجستاني كان فقيرا، وهو مع ذلك مجلس ينافس بفضل نوعية المترددين عليه مجالس الأمراء. ثم إنه مجلس يستقطبه مثل أعلى ثقافي متميز، هو المثل العلمي العقلاني الفلسفي. فلنتحدث إذن عن هذا المجلس.

مجلس السجستاني

الذي يثير انتباهنا هو المثل الأعلى الثقافي الذي كانت تنشدّ إليه جماعة أبي سليمان السجستاني ــ هذا الشخص الغريب الذي كان له أثر بالغ على معاصريه. ربما لأول مرة في تاريخ الثقافة الاسلامية تجتمع جماعة في مجلس منتظم لتجعل مثلها الأعلى هو اليونان. وقد كان التوحيدي من أهل هذا المجلس، وهو مخبرنا الأول عن الجماعة التي كانت تحضره وعن بعض ماكان يدور فيه من قضايا. وقد كان هذا المجلس يضم : ابن زرعة، وعيسى بن اسحق، والحسن ابن السوار (ابن الخمار)، والحسن القومشي، ونظيف النفس الرومي، وعيسى بن علي الجراح، وابن السمح،

وأبا زكريا الصميري، وأبا القاسم عبيد الله بن الحسن (= غلام زحل)، وعلي بن عيسى الرماني، وأبا الحسن العامري، والفيلسوف الشهير مسكويه، وأبا حيان التوحيدي.

نلاحظ على هذه الجماعة مايلي :

أولا : أن أفرادها كانوا تلامذة ليحيى بن عدى (283-363هـ) «أستاذ هذه الجماعة» كما يقول أبو حيان، وهو تلميذ الفارابي، وقد انتهت إليه «مشيخة» الفلسفة في عصره : «إليه انتهت رئاسة أصحابه في زماننا»[1] حسب قول ابن النديم الذي كان متصلا بأفرادها، كما كان متصلا بأستاذهم ابن عدي.

ثانيا : أنه كان من بينهم تراجمة نقلوا كتبا في الطب والفلسفة اليونانية بواسطة السريانية، أمثال ابن السوار، ونظيف النفس، وابن زرعة الذي اعتبره صاحب **الفهرست** من «النقلة المجودين»، (ص 369) وقال عنه مؤلف **صوان الحكمة** أنه كان «آخر من يرتضى نقله لكتب الحكيم ارسطوطاليس» (ص 333).

ثالثا : كان من بينهم مسيحيون اهتموا ــ إلى جانب انشغالاتهم الفلسفية ــ بما كان يعنيهم كمسيحيين من توفيقات لاهوتية بين الفلسفة اليونانية وديانتهم المسيحية. وهو مافعله ابن الخمار. وقد سبقه استاذه يحيى بن عدى الى ذلك، بل إن هذا الأخير قد ذهب إلى ماهو أبعد، أي إلى مجادلة المتكلمين المسلمين انتصارا لدينه المسيحي. وهو مؤشر على تعددية التعبير، أو على الأقل، على النفوذ الفكري الذي بلغه أفراد من أقليات غير مسلمة لدى الأعيان آنذاك، نظرا لرواج بضاعتهم الفلسفية لدى هؤلاء، وبالخصوص لبراعتهم في الطب الذي كان مطلوبا لدى الأعيان أكثر من غيره من العلوم التي كانت تدخل تحت اسم الفلسفة.

رابعا : هناك دلالة خاصة لكون التوحيدي كان من ضمن هذه الجماعة، ذلك أن مثله الثقافي الأعلى لم يكن بطبيعة الحال هو المثل الفلسفي والعلمي اليوناني. ومع ذلك... فالمادة الفلسفية أساسية في ثقافته وتدخل في صلب بنية خطاب التوحيدي. إن أبا حيان مثال فذ على مابلغته الثقافة العربية من تآلف ناجح بين البيان العربي والمادة العلمية الفلسفية.

لكن، وعلى الرغم من هذا التآلف الناجح، فإن الجدل كان قائما بين أنصار العلوم العربية وأنصار العلوم «الأجنبية»، وقد تركز حول المنطقين : «المنطق» العربي المستخرج من لغة العرب، أي النحو، والمنطق اليوناني. وقد حاول واحد من جماعة

(1) **الفهرست**، ص 369

السجستاني، وهو الرماني، مزج النحو العربي بالمنطق اليوناني، وهي محاولة سبقه إليها أستاذه يحيى بن عدى. أما أبو حيان، فقد ترك لنا شهادة ثمينة عن مناظرة بين اثنين من أعلام عصره : أحدهما انتصر للنحو العربي، والآخر للمنطق اليوناني[2]. ويبدو أن العلاقة بين «المنطقين» العربي واليوناني قضية شغلت المجالس آنذاك، فأنصار المنطق (اليوناني) كانوا يقولون إن المنطق هو قانون العقل العام، وليس هناك علم حقيق بهذا الاسم إلا إذا تأسس على هذا المنطق، وأنه هو الطريق لبناء المعرفة واستنباطها وإقامة الحجة والبرهان. في حين أن أنصار النحو العربي، أو البيان العربي، ينفون صفة العمومية عن المنطق الأرسطي، فقواعده بالنسبة إليهم ليست قواعد للعقل العام، بل هي مستنبطة من لغة قوم بعينهم، وهم اليونان، فهو إذن منطق خاص نسبي لأنه مستنبط في لغة خاصة. هما اذن منهجان متقابلان كان لكل منهما أنصاره، ولو أنهما في واقع الأمر قد تداخلا في الثقافة العربية تداخلا يصعب في كثير من الأحيان تبين عناصره المختلفة المتشابكة إلا بالتحليل النصي. إلا أن مقتضيات التنافس الثقافي — التنافس على المجالس وعلى الصدارة العامية — جعلت المواقع تختلف وتتجابه، وكأننا أمام هويتين ثقافيتين متقابلتين.

هوية جماعة السجستاني، على الأقل حين كانت تجتمع كحلقة، كانت هوية فلسفية، يظهر ذلك مما نقله أبو حيان عنها، خاصة في كتابيه **المقابسات** و **الامتاع والمؤانسة**،من المسائل التي كانت تخوض فيها وهي ملتفة حول رئيسها أبي سليمان المنطقي.

وسياسيا... ماذا كانت تعني هذه الجماعة؟

هل كان لانتمائها الفلسفي، أو تميزها كجماعة فلسفية معنى سياسي؟

طبعا، هناك جواب ممكن يتمثل في البحث عما إذا كان للجماعة أو لأفرادها اشتغال فعلي بالسياسة. مثلا مايذكره أبو حيان من أن أحد الوزراء (ابن سعدان) حاول استخدامه للتجسس على هذه الجماعة.[3]

إلا أننا اخترنا وجها آخر للجواب على السؤال، وذلك بوضع سؤال آخر : ما العلاقة بين أفكارهم المجردة عن السياسة، والتي كانت تقدمها لهم الفلسفة، وبين

---

(2) في المناظرة المعروفة، بين أبي بشر متى بن يونس المنطقي (توفي حوالي 940م) وأبي سعيد السيرافي النحوي (توفي 978م). المقابسات، طبعة السندوبي، القاهرة 1929، ص 67-68

(3) الامتاع والمؤانسة، تحقيق احمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1939-1944. ص41-50 ; 52-53

السياسة كما كانت واقعا فعليا تبريراته «النظرية» تستقى من الشريعة وليس من الفلسفة؟

انتظر إلى السجستاني.

يذكر صاحب صوان الحكمة أن الوزير ابن العميد وجه الى السجستاني «من يحركه إليه لزيارته وغشيان مجلسه، فأبى وقال : إن فيلسوفا من يونان دعاه ملك من ملوكهم إلى مثل ذلك، فاستعفى من الحضور»[4]. أبو سليمان اذن كان يتجنب مجالس الحكام، وهو مايؤكده تراجمته ولو أنهم يرجعون هذا التمنع الى برص كان بوجهه اضطره إلى لزوم بيته. إلا أن السبب الذي يورده صاحب «الصوان» هو شيء آخر، وإذا صح فله دلالته. ذلك أن السجستاني اقتدى في مسلكه هذا بحكمة يونانية مؤداها أن على الفيلسوف أن يستقل عن الحاكم. وهو موقف نجده أيضا عند الاسلاميين من فقهاء ومتصوفة ممن امتنعوا عن صحبة السلطان. إلا أن قدوة السجستاني ليست هي الفقهاء والمتصوفة، بل حكماء اليونان، ولكل «سلفه الصالح».

لنقرأ أيضا مايقوله القفطي وابن أبي أصيبعة من أن السجستاني «كان يشتهي الاطلاع على أخبار الدولة(...) وكان أبو حيان التوحيدي من بعض أصحابه المختصين به، وكان يغشى [أبو حيان] مجالس الرؤساء ويطلع على الأخبار، ومهما علمه من ذلك نقله إليه وحاضره به»[5].

كيف اذن نوفق بين الأمرين : فالسجستاني الذي يتعالى عن السياسية الفعلية باسم السياسة النظرية الفلسفية، ويأنف من الاتصال بأهل الدولة هو نفسه الذي يهتم بشؤون وأخبار الدولة؟ الواقع أن الانفصام بين ماكان يسميه الفلاسفة بـ «السياسة المدنية» وبين السياسة كما كانت في المجتمعات الاسلامية كان أمرا عاديا لايثير أي تساؤل. ولم تكن إشكالية الصلة بين «السياسة» كما هي في مفهوم الفلاسفة والسياسة كما هي واقع الأمر مما يشغل هؤلاء. بعض هؤلاء الفلاسفة خاض عمليا في سياسة عصره، مثل ابن باجة وابن سينا، إلا أنه لاعلاقة لكتاباتهم في السياسة الفلسفية بواقع السياسة كما مارسوه بالفعل. فكتاباتهم السياسية كانت مجرد شروح وتعاليق على ماآل إليهم من مقتطفات لافلاطون وارسطو (وكثير منه منحول)، وقد

(4) صوان الحكمة، ص 312

(5) ابن أبي أصيبعة

القفطي : اخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة الخانجي. القاهرة 1326هـ ص 186

أولوه تأويلا ايديولوجيا محضا، ليكون وسيلتهم إلى التعالي على السياسة الفعلية وليس لايجاد جسور معها.

أحد الحكام المعاصرين للسجستاني، وهو أبو جعفر بن بابويه، «ملك» سجستان كان حسب مايقوله صاحب صوان الحكمة «قويا في علم السياسة» — وهو يقصد علم السياسة على الطريقة الفلسفية اليونانية. — وكان اليونان — أو مابلغه عنهم — هم مثله الأعلى : «كان يحفظ من كلام اليونانيين، ونوادرهم، وسيرهم وأحوالهم، [وكان يقول] إن قوما هذه فكاهتهم ومؤانستهم واستراحتهم، ماذا يظن بهم اذا أخذوا في الجد؟!»[6]

والسؤال هنا : ما العلاقة بين السياسة النظرية، أي الفلسفية، وبين الممارسة السياسية عند هذا الملك الفيلسوف؟ لاعلاقة. فملكنا الفيلسوف يحتقر «الرعية» ويتصرف تصرف أي طاغية صغير، يحتقرهم لأنهم بعيدون عن روح الفلسفة، قد «نبذوا عهد العقل الناظم لصلاح العامة والخاصة» ماالعمل إذن مع أقوام هذه حالهم؟ علاجهم عند ملكنا — الفيلسوف واحد لاغير وهو التالي : «ماأعرف دواء (لهم) إلا السيف الماحق!»[7]

لافرق اذن بين هذا الملك الذي قيل أنه تعلم الفلسفة واقتدى بحكماء اليونان وبين أي طاغية مبتذل.

وابن بابويه هذا كان يجمع المتفلسفين حوله في مجلسه الذي ذكرناه، ولاشك أنهم كانوا يخوضون في مجلسهم ذلك في «السياسة المدنية» كما فهموها عن اليونان، خوضا نظريا مجردا لايعنيهم التساؤل عن العلاقة بينها وبين السياسة بالفعل.

هناك ملاحظة عن علاقة الفلسفة بالسياسة عند قدمائنا: بمقدار مايذهب الفيلسوف إلى أن الفلسفة ينبغي أن تكون «خالصة»، غير مختلطة بغيرها، خاصة القضايا الدينية، بمقدار ما تنعدم الصلة عنده بين فلسفته وبين السياسة العملية، لأن كل نظام سياسي في المجتمع الاسلامي يدعي اسناد شرعيته إلى مبررات دينية، ولو أن الأمر يؤول في النهاية إلى ازدواجية بين ضرورات منطق السياسة وبين المبررات الدينية. وحين يتمسك فلاسفة اسلاميون بتعالي الفلسفة فإن ذلك إما أن يعني أن السياسة العملية لاتعنيهم، فلم يخوضوا فيها، وأما أنهم خاضوا فيها فعلا، لكن لاعلاقة بين توهم الفلسفي في السياسة وبين السياسة كما هي في واقع المجتمع الاسلامي.

---

(6) «الصوان». ص 315

(7) م.ن. ص 316

والسجستاني ممن حرص على القول باستقلال الفلسفة. فهي لاينبغي أن تتخذ لها موضوعا من خارجها، خاصة موضوع الدين ولو بالبحث عن توفيق بين الفلسفة والدين.

من هنا موقفه المعارض من هذه الجماعة الخطرة النشيطة والتي حاولت مثل هذا «التوفيق» لاغراض سياسية، وهم معاصروه «اخوان الصفا».

لقد ظهرت هذه الجماعة الاسماعيلية السرية أول ماظهرت بالبصرة في النصف الأول من القرن الرابع، لتستقطب وتكون أتباعا يربطهم تنظيم وعقيدة محكمان بناء على توفيق عام بين ماأسمته جوهر الدين (أو جوهر الاديان) وبين مقتبسات مقتطعة من الفيثاغورية والأرسطية والأفلاطونية المحدثة.

وقف السجستاني ضد هذه الجماعة لأن أصحابها «ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة (...) في الشريعة، وأن يضموا الشريعة للفلسفة (...) وقد توفر على هذا قوم كانوا (...) أوسع قوى (...) فلم يتم لهم ما أرادوه».[8] عارضهم السجستاني اذن لأنهم راموا مزجا ـــ مستحيلا في نظره ـــ بين الفلسفة والدين.

ربما اعتقد السجستاني أن الفلسفة هي الخاسرة من مثل هذه المحاولة، رغم أن الهدف الحقيقي لمن قالوا بالتوفيق إنما هو جرّ الدين الى حظيرة الفلسفة، وتأكيد سيادة هذه الأخيرة عن طريق تأويل الدين بالفلسفة. أما السجستاني فرأى أن الأضمن لسلامة الفلسفة وحقها في الوجود هو في استقلالها، في عدم المخاطرة بها بالخوض في مسائل الشريعة. ففي مجتمع تكون فيه السيادة للشريعة، يكون الاسلم للفلسفة هو أن تستقل بمجالها الخاص وبنخبتها المتميزة. فدعوة السجستاني إذن إلى استقلال الفلسفة هي دعوة إلى تأمين سلامة الفيلسوف لينقطع إلى مهنته الخالصة. وهو اذ يعلن التزامه بعدم التدخل في «الشؤون الداخلية» للشريعة، فلكي لاتتدخل هذه الأخيرة في شؤونه الفلسفية.

• • •

قد تبدو هذه الدعوة إلى استقلال الفلسفة دعوة ايجابية. أليس من مصلحة الفلسفة أن تستقل بذاتها، وأن ينصرف الفيلسوف لتأملاته في أمن وأمان؟ ظاهريا يبدو الأمر كذلك. إلا أننا حين ندقق في المسألة نجد أن هذا الموقف الفلسفي الاستقلالي كانت له سلبياته. ذلك أن هذا الموقف كان على حساب تطوير البحث

---

(8) صوان الحكمة ص 41

العقلاني في قطاعين أساسيين، وهما الفكر الديني والمسألة السياسية.

لقد ابتعد الفلاسفة العرب عن القضايا العامة لأنها قضايا «العامة» وعلى رأسها قضية الدين. فهم إما احجموا عن وضعه على محك النظر — وهو موقف السجستاني — أو تحدثوا في «الالهيات» حديثا ميتافزيقيا مجردا لايعني عامة الناس.

حين يتحدث هؤلاء الفلاسفة عن «السياسة العقلية» فليس بالضروري أن تكون هذه السياسة قد وجدت ولا أنها ستوجد في يوم من الأيام، ذلك أن «العقل» عند الفلاسفة هو عقل مجرد، أبدي، والقضايا التي يقبل النظر فيها هي تلك التي يعتبرها أبدية — أو كما يقول التوحيدي الذي ينقل جو مناقشات حلقة السجستاني : «جميع قضايا العقل هي أبدية واجبة».[9]

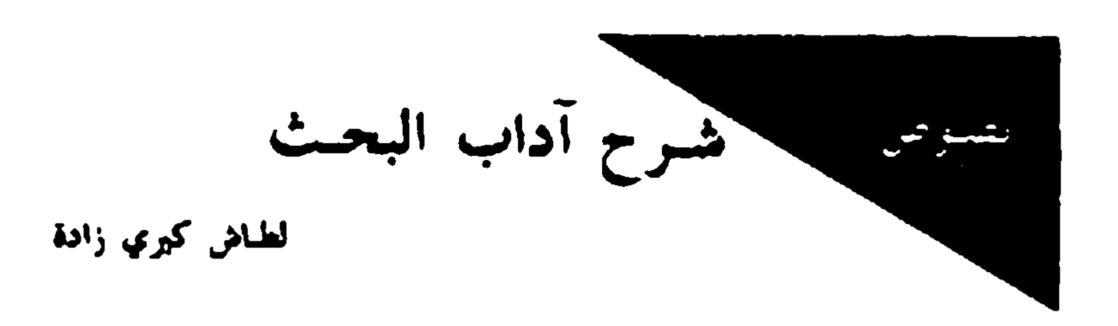
والنتيجة هي اخراج السياسة ونظمها من ميدان هذا العقل المجرد الأبدي، وهو مايؤكده مسكويه الفيلسوف جوابا على سؤال طرحه عليه التوحيدي : «ان السياسات أبدا يعترض فيها ذلك (أي التغير) والأمور غير الأبدية كلها أبدا معرضة للتغير، وتغير الحكم بتغيرها».

مثل هذا القول يكشف عن السبب في عدم إرساء الفلاسفة الاسلاميين لعلم سياسي. فعلى فرض ان النظر الفلسفي العقلي مهتم — كما يشير النص السابق — بالثوابت، فلماذا لم يبحثوا عن هذه الثوابت في البنيات السياسية على غرار ما فعله أساتذتهم الفلاسفة اليونانيون، وتركوا الفقهاء وحدهم يذكرون بثوابت الشريعة؟ إلا أن هذه قضية أخرى أفردنا لها بحثا في غير هذا المكان.

• • •

---

(9) التوحيدي : الهوامل والشوامل، تحقيق السيد أحمد نصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1951، ص 316.



شرح آداب البحث

لطاش كبري زادة

☐ المؤلف طاش كبري زاده هو عصام الدين أبو الخير مصلح الدين مصطفى ابن خليل، اختلف في سنة وفاته فجعلها البعض سنة 963 هـ وجعلها البعض الآخر سنة 968 هـ، وقد اشتهر بتضلعه في علم المناظرة والجدل، وأشهر كتبه : **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، بيروت : طبعة دار الكتب العلمية، 1985

وليس الغرض من نشر هذا الشرح التحقيق الكامل، وإنما مجرد إعداد النص.

وقد اعتمدنا في إعداد هذا النص نسختين لمخطوطتين محفوظتين بدار الكتب الظاهرية بدمشق، الأولى تحت رقم 10498 عام، ويوجد بآخرها النص المشروح، ونرمز إليها بـ ن (أ)، والثانية تحت رقم 10694 عام، ونرمز إليها بـ ن (ب)..

«المناظرة»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا مانع لعطائه ولا معارض لقضائه

ولا مناقض لإنشائه والصلوة على سيد أنبيائه

وسند أصفيائه وعلى آله وأصحابه أدلة أوليائه

وبعد فقد كتبت عدة من السطور مع قلة

البضاعة وكثرة الفتور في علم المناظرة والآداب

وقد قصدت الآن شرحها بعون الله الملك الوهاب

احمدك اللهم يا مجيب كل سائل آثر صيغة المضارع ليدل

على الاستمرار التجددي وآثرها الحكاية عن نفسه ليدل

صريحا على حمده بخصوصه وذكر المحمود بطريق الخطاب

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله الذي لامانع لعطائه، ولا معارض لقضائه ولا مناقض لانشائه، والصلاة على سيد أنبيائه وسيد أصفيائه وعلى آله وأصحابه، أدلة أوليائه، وبعد، فقد كنت كتبت عدة من السطور مع قلة البضاعة وكثرة الفتور في علم المناظرة والآداب، وقد قصدت الآن شرحها بعون الله الملك الوهاب.

أحمدك اللهم يامجيب كل سائل[1] آثر صيغة المضارع ليدل على الاستمرار التجددي، وآثر منها الحكاية عن نفسه ليدل صريحا على حمده بخصوصه، وذكر المحمود بطريق الخطاب ليكون حمده به في مقام الاحسان المفسر بأن تعبد الله كأنك تراه، وعقبه بكلمة «اللهم» إظهارا لكمال الضراعة في أداء حق الحمد، إذ النداء في حقه تعالى لايحتمل إلا على الدعاء والتضرع، وأردفه بقوله : «يامجيب كل سائل» إكمالا لتلك الضراعة وإشارة إلى الموعود في قوله تعالى : «ادعوني استجب لكم»، وسلك في ذكر النبي عليه السلام على الطريقة المذكورة، فقال : **وأصلي على نبيك المبعوث بأقوى الدلائل**، والمراد «بأقوى الدلائل» هو القرآن العظيم لأنه أبهر المعجزات، وذلك لأن إعجاز نظمه دليل للبلغاء، وبطون فحواه دليل لأرباب الحقائق، مع أنه معجزة باقية على وجه الأرض كل زمان، **وعلى آله وصحبه المتوسلين بأعظم الوسائل**، والمراد به نبينا محمد عليه السلام، لأن دينه أكمل الأديان وشرعه أفضل الشرائع الذي شرّفه الله تعالى بالبراءة عن النسخ والتبديل، وله الشفاعة الكبرى يوم القيامة والوسيلة والمقام المحمود في الجنة إلى غير ذلك من الفضائل، فأي وسيلة أعظم ممن شأنه كذلك.

ماجرى البحث بين المجيب والسائل، وهو مأخوذ من سأله عن الشيء، فحينئذ يكون هذا براعة الاستهلال صريحا. وأما ماسبق في الفقرة الأولى من لفظ «السائل» فهو مأخوذ من سألته الشيء، فهو بمعنى السائل المعروف، و«المجيب» مأخوذ من إجابة السؤال، فحينئذ يمكن أن يعتبر فيه براعة الاستهلال بطريق التورية، ولا يخفى مافي لفظ «الدلائل» و«البحث» من براعة الاستهلال أيضا وفي لفظ «الوسائل» و«السائل» من التجنيس.

وبعد، **فهذه رسالة لخصتها في علم الآداب**، واللام فيه للعهد الخارجي لتعينها في هذا الفن لآداب البحث **مجتنبا عن طرفي الاقتصاد : الاخلال والاطناب** لأن كلا منهما مخل للبلاغة كما بين في موضعه، وقد قيل «كلا طرفي قصد الأمور

---

(1) لقد ميزنا فقرات النص المشروح عن الشرح بكتابتها بحروف أكبر.

ذميم، وخير الأمور أوسطها»، **والله أسأل أن ينفع بها معاشر الطلاب** وتقديم مفعول أسأل للتخصيص مع الاهتمام، **وماتوفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه المآب** أي المرجع والمصير.

اعلم : فيه تنبيه على أن مابعده مما ينبغي أن يُعتنى بشأنه ويهتم لتحصيله. أن المناظرة في اللغة مأخوذة من النظير أو من النظر بمعنى الإبصار أو الانتظار، **وفي الاصطلاح هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب.**

والمراد «بالنظر» توجه النفس نحو المعقولات، و«البصيرة» للقلب بمنزلة البصر للعين، وإنما قيد النظر بها لاخراج النظر قبل تحرير المبحث، لأن التحرير هناك لايكون بالبصيرة، والمراد من «الجانبين» : المعلّل والسائل لاختصاصهما بهما في عرف هذه الصناعة، فلا يكون مخالفة المتفاكرين في النسبة من غير تكلم، ونظرُ المعلم والمتعلم في أحد طرفي الحكم مناظرة، إذ لايطلق عليهما «المعلل» و«السائل»، والمراد «بالنسبة» النسبة الحكمية المتناولة للحملية والاتصالية والانفصالية، والمراد «بالشيئين» الموضوع والمحمول والمقدم والتالي، ويحترز بذلك عن النظر في نفس النسبة من حيث إنها اعتبارية أو ثابتة في نفس الأمر، وإلا لاختص النظر بهذه الصورة، وأراد «بإظهار الصواب»، الاشارة إلى غرض المناظرة، ويحترز به عن الجدل، لأن الغرض منه حفظ أي وضع كان وهدم أي وضع كان، ثم إن قصد إظهار الصواب أعم من قصد إظهاره في يده مع إرادة غلط الخصم وقصد إظهاره في يد الخصم، ولا يخرجه شيء من القصدين المذكورين عن كونه غرضا للمناظرة، إلا أن السلف كانوا يقصدون ظهور الصواب على يد الخصم دفعا لحظ النفس، ونوقش[2] في هذا التعريف بعدم صدقه على المانع منعا مجردا، إذ ليس له نظر في النسبة، ويجاب عنه بأن المنع مفوّت لاثبات النسبة، فيكون من قبيل النظر فيها.

ولكل من الجانبين وظائف اعتبرها العلماء، **وللمناظرة آداب** استحسنها بعض من السلف وهو الإمام الرازي.

أما وظيفة السائل، فثلاثة إنما قدمها وإن كان وظيفة المعلل أقدم في الوجود، لأن المناظرة لاتتحقق إلا بانضمام وظيفة السائل إليها.

أحدها **المناقضة** ويسمى «بالنقض التفصيلي» وثانيها **النقض**، وقد يقيد بالاجمالي، وثالثها **المعارضة**. وتنقسم الى «المعارضة بالقلب» و«المعارضة بالمثل» و«المعارضة بالغير»، وسيجيء **لأنه** أي السائل **إما أن يمنع مقدمة الدليل**، وإنما قدّم

---

(2) في ن (أ) ون (ب) : نوقض، لكن كتب في الهامش : «نوقش وهو الأصح».

المنع في الذكر لتعلقه بجزء الدليل، والجزء مقدم على الكل طبعا، أو يمنع الدليل نفسه أو يمنع المدلول، وإنما قدم منع الدليل لأنه أصل بالنسبة إلى المدلول، والأصل مقدم على الفرع طبعا.

فإن كان الأول وهو مَنْع مقدمة الدليل، **فإن مَنَع مقدمة الدليل مجردا** عن الشاهد **أو** منع مقدمة الدليل مقرونا **بالسند** الذي هو شاهد بالمنع بأن يقول: «لانسلم هذا، لِمَ لايجوز أن يكون كذا؟»، أو يقول: «لانسلم ذلك وإنما يلزم هنا أن لو كان كذا»، أو يقول: «لانسلم كيف والحال كذا؟» **فهو المناقضة**. ومنها أي من المناقضة نوع مندرج تحتها **يسمى** في قانون التوجيه **بالحل**، وهو أي الحل عند المناظرين **تعيين موضع الغلط**، وهو كسائر أنواع المناقضة وارد على مقدمة من مقدمات الدليل، وإنما الفرق بينهما هو أن الحل إنما يورد على مقدمة مبنية على الغلط بسبب اشتباه شيء بآخر، ولايشترط ذلك في سائر أنواعها، بل يكتفى فيها بالمنع لطلب الدليل.

أما **منعه** أي منع السائل مقدمة الدليل **بالدليل** أي بإقامة الدليل على خلافه **فهو غصب غير مسموع عند المحققين** من أهل النظر خلافا لبعضهم وهو مولانا ركن الدين العُميدي، وإنما لم يسمعوه **لاستلزامه الخبط في البحث** لانقلاب وظيفة المتخاصمين، نعم **قد يتوجه ذلك** أي منع السائل المقدمة بالدليل **بعد إقامة الدليل** أي بعد إقامة المعلل الدليل **على تلك المقدمة** التي منعها السائل بالدليل، لأن دليل السائل حينئذ يكون معارضا لدليل المقدمة، وهذا وارد على قانون التوجيه، وهذا هو الذي بعث المجوزين للغصب على تجويزهم، إلا أنه غير صحيح، لأن إصلاحه ثانيا لايصحّح إمكان إصلاحه أولا.

وإن كان الثاني وهو مَنْع نفس الدليل، **فإن مُنع بالشاهد فهو النقض** ويسمى «إجماليا» لأنه راجع إلى منع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال، وذلك الشاهد على نوعين:

ـــ أحدهما، تخلف الحكم عنه، لأن المدلول لازم للدليل وتخلف اللازم عن الملزوم لايمكن، فلا يكون تخلف المدلول عن الدليل إلا لفساد فيه.

ـــ وثانيهما، استلزام الدليل المحالَ، وذلك لأن الأمور المتحققة في الواقع لاتستلزم المحال، فاستلزام الدليل المحال لايكون إلا لعدم صحته في الواقع.

واعلم أن النقض قد يكون بإجراء الدليل في صورة التخلف بعينه بلا تغيير،

وقد يكون بإجراء ملخص الدليل وزبدته في الصورة المذكورة بتغيير[3]، ولا يُخرجه التغيير المذكور عن كونه نقضا، وقد ينقض الدليل بترك بعض الصفات ويسمى «نقضا مكسورا»، **وأما منعه** أي منع السائل نفس الدليل **بلا شاهد** من الشاهدين المذكورين **فهو مكابرة غير مسموعة اتفاقا** من أرباب النظر، وذلك لأن المنع على شيء غير مدلل يكون لطلب الدليل فيُسمَع، لأن استعلام غير المعلوم جائز عرفا. وأما منع نفس الدليل فهو استعلام الثابت في نفس الأمر، فيكون راجعا إلى جهل السائل، ولايلزم من عدم علمه[4] بالشيء عدمه في الواقع.

وإن كان الثالث وهو منع المدلول، **فإن منع** السائل المدلول **بالدليل فهو المعارضة، وأما منعه بلا دليل فهو مكابرة غير مسموعة أيضا** أي كمنع نفس الدليل بلا شاهد **اتفاقا** من أرباب النظر لما قررناه آنفا.

واعلم أن المعارضة مقابلة الدليل بدليل آخر ممانع للأول في ثبوت مقتضاه وهي تجري في الحكم بأن يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب، وفي علته بأن يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله بعد إثبات المعلِّل تلك المقدمة بالدليل. والأول يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة في المقدمة، وتكون بالنسبة إلى تمام الدليل مناقضة. والمعارضة في الحكم إما أن تكون بدليل المعلل بعينه وهو معارضة بالقلب ومعارضة فيها معنى النقض، أما المعارضة فمن حيث إثبات نقيض الحكم، وأما النقض[5] فمن حيث إبطال دليل المعلل، إذ الدليل الصحيح لايقوم على النقيضين، وإما أن تكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة. فإن كان صورته كصورته تسمى «معارضة بالمِثل» وإلا «فمعارضة بالغير».

وأما وظيفة المعلل في كل من الأمور الثلاثة المذكورة أعني المناقضة والنقض الإجمالي والمعارضة، **أما عند المناقضة فإثبات المقدمة الممنوعة بالدليل** إن كانت كسبية، **أو بالتنبيه عليها**إن كانت ضرورية؛ وعلى الأول، إما أن يسلم السائل، فينقطع البحث أو يمنع، فحينئذ يأتي فيه الأقسام الثلاثة المذكورة في وظيفة السائل، وهكذا إلى أن ينتهي الى عجز المعلل أو قبول السائل **أو إبطال المعلل سنده** أي سند المنع، **إن كان السند مساويا له** أي لازما للمنع بأن يلزم من ثبوته وانتفائه ثبوت المنع وانتفاؤه، **إذ منعه**، أي منع السند المساوي **مجردا** عن الدليل المبطِل، **غير مفيد**، وذلك لأن السند مايلزم من جوازه ورود المنع، فلا يجوز أن يكون أعم من المنع،

---

(3) لم تذكر لفظة «بتغيير» في ن (ب)

(4) في ن (ب) : «عدم العلم»

(5) في ن (ب) : «المناقضة»

إذ لايلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص، بل السند إما أخص أو مساو، ولايفيد منعهما أصلا، لأن غرض المانع طلب الدليل على المقدمة الممنوعة، ولا يندفع تلك المطالبة بمنع السند الذي هو الشاهد، وكذا لايندفع المنع بإبطال السند الأخص، إذ لايلزم من انتفاء الملزوم الأخص انتفاء اللازم الأعم، فلا يتيسر الكلام في السند إلا بإبطال السند المساوي، إذ يلزم من انتفاء الملزوم المساوي انتفاء اللازم وبالعكس، أو اثبات المعلل مدعاه بدليل آخر إن قدر عليه وإلا يلزم الإفحام.

وأما وظيفة المعلل عند النقض الاجمالي، فنفي شاهده، وقد عرفت أنه إما تخلف الحكم عن دليله أو استلزامه المحال، فيدفعه بالمنع، لأن الناقض لما كان مستدلا على بطلان الدليل، توجه عليه المنع، إما بمنع جريان الدليل في صورة التخلف أو بمنع المقدمات التي استدل بها في صورة استلزامه المحال، ومرجعه إلى منع لزومها أو منع استحالتها أو إثبات المعلل مدعاه بدليل آخر إذا لم يكن ماذكر من المنع.

وأما وظيفة المعلل عند المعارضة، فالتعرض أي تعرض المعلل لدليل[6] المعارض بما مر من وظائف[7] السائل، إذ يصير المعلل حينئذ أي عند المعارضة كالسائل في صحة إجراء وظائفه وبالعكس أي يصير السائل كالمعلل في التزام وظائفه.

ثم إن من يكون بصدد التعليل، قد لايكون مدعيا بل يكون ناقلا عن الغير، فلا يتوجه عليه، أي على الناقل المنع، أي منع المنقول بل يُطلب منه، أي من الناقل، تصحيح النقل فقط، فيُحضر الناقل الكتاب المنقول عنه لأنه لم يدَّع إلا صدور هذا المنقول عن قائله لاصحة المنقول، وذلك لأن مدار المنع هو دعوى ثبوت الحكم فينتفي بانتفائه، ألا يرى أن المنع لايتوجه على الحدود لعدم الحكم فيها[8]، أما إذا حكم بالحد على المحدود، فيمكن توجه المنع عليه، مثلا، لايصح أن يقال : «لانسلم أن الانسان حيوان ناطق»، فإن ذلك يجري مجرى أن يقال للكاتب : «لانسلم كتابتك»، نعم يصح أن يقال : «لانسلم أن هذا هو حد للانسان أو الحيوان جنس له أوالناطق فصل له إلى غير ذلك»، فإن هذه الدعاوي[9] صادرة عنه ضمنا، وقابلة للمنع، هذا الذي ذكرناه، من وظائف السائل والمعلل، طريق المناظرة الجارية بينهما.

---

(6) في ن (أ) : «بدليل»

(7) في ن (أ) : «وظيفة»

(8) في ن (أ) : «فيه»

(9) في ن (أ) : «الدعوى»

أما مآلها أي مايؤول إليه المناظرة فهو أنه أي الضمير راجع إلى الشأن، لايخلو البحث عن أمرين : إما أن يعجز المعلل عن إقامة الدليل على مدعاه ويسكت عن المناظرة وذلك السكوت هو الإفحام في اصطلاحهم، أو يعجز السائل عن التعرض له أي للمعلل بشي مما ذكر في وظائفه بأن ينتهي دليل المعلل إلى مقدمة ضرورية القبول بأن يكون[10] إنكارها خروجا عن طور العقل أو ينتهي دليله الى مقدمة مسلمة عند السائل تضطره[11] إلى القبول، وذلك العجز هو الإلزام على اصطلاحهم، فحينئذ أي على تقدير عدم خلو هذا البحث عن الأمرين المذكورين ينتهي المناظرة، إذ الاحتمال الثالث مردود، إذ لاقدرة لهما أي للمعلل والسائل على إقامة وظائفهما لا إلى نهاية، لعدم وفاء طاقة البشرية على ذلك.

وأما آداب المناظرة فهي تسعة آداب :

ــ أحدها أنه ينبغي للمناظر أن يحترز عن الإيجاز والاختصار في الكلام لئلا يكون مخلا بالفهم.

وثانيها أنه ينبغي أن يحترز عن الإطناب لئلا يكون يؤدي إلى الملال.

ــ وثالثها أنه ينبغي أن يحترز عن استعمال الألفاظ الغريبة في البحث، لئلا يؤدي الى عسر الفهم.

ــ ورابعها أنه ينبغي أن يحترز عن استعمال اللفظ المجمل في البحث بلا تقييد يدل على المعنى المقصود، وإلا يلزم التردد في فهم المعنى المراد، ولابأس بالاستفسار أي باستفسار الخصم معنى اللفظ المجمل، وبعض من المناظرين عَدُّوا ذلك الاستفسار سؤالا، لكنه سؤال[12] بالمعنى الاصطلاحي، وهذا إنما يجوز إذا كان في اللفظ غرابة أو إجمال ليبين معناه، إما بالنقل عن أهل اللغة أو بالنقل عن أهل العرف العام أو الخاص، ولايجوز فيما عداه لكونه تعنتا مفوتا لغرض المناظرة الذي هو إظهار الصواب، ولذلك قيل مايوجد فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام.

ــ وخامسها أنه ينبغي أن يحترز عن الدخل في كلام الخصم قبل الفهم أي قبل فهم مراده، لئلا يلزم الضلال في البحث ولابأس بالاعادة إن افتقر الفهم إلى الاعادة مرتين، إذ الكلام قبل الفهم أقبح من الاعادة.

---

(10) في ن (ب) : «كان».

(11) في ن (ب) : «فاضطره».

(12) في ن (ب) : «بكونه».

ـ وسادسها، أنه ينبغي أن يحترز عن التعرض أي تعرض المناظر[13] لما لادخل له في المقصود، لئلا ينتشر الكلام ويحصل البُعد عن المرام وهو إظهار الصواب في مجلس واحد.

ـ وسابعها أنه ينبغي أن يحترز عن الضحك ورفع الصوت في أثناء المناظرة وأمثالهما من إظهار البطش وتحريك اليد، ومايدل على السفاهة، لأن هؤلاء من أوصاف الجهال يسترون بذلك جهلهم، وقال بعض الفقهاء :

ما لي إذا ألزمته حجـــة   قابلنـــي بـــالضحك والقهقهـــة
إن كان ضحك المرء من فقهه   فالدب في الصحراء ما أفقهه

ويروى «بالتبسم» بدل «القهقهة»[14] و«ما أفهمه» بدل «ماأفقهه».

ـ وثامنها أنه ينبغي أن يحترز المناظر عن المناظرة مع أهل المهابة والاحترام، لئلا يَكِلَّ ذهنه بجلال قدر الخصم، فيسقط حدة ذهنه ودقته ويفوت غرض المناظرة.

وتاسعها أنه ينبغي أن لايحسِب المناظرُ الخصمَ حقيراً، لأن استحقار الخصم ربما يؤدي إلى صدور الكلام الضعيف عن المناظر، فيكون سببا لغلبة الخصم الضعيف عليه وهو أشنع وجوه الإلزام.

وهذا الذي ذكرناه من وظائف المتخاصمين وآداب المناظرة نهاية مايراد في هذا الباب أي في باب آداب البحث، إذ لامزيد عليها في تقرير القواعد والأصول، ومن الله التوفيق لإظهار الحق وإلهام الصواب في كل باب، الحمد لله على الدوام. تم الكتاب بالتمام[15]

---

(13) في ن (أ) : «المناظرة»

(14) في ن (أ) : «بالقهقهة»

(15) في ن (أ): «والحمد لله على التمام».



فصل المقال فيما بين المنطق والشريعة من الاتصال : النزعة الغزالية في الغرب الاسلامي

د.عبد المجيد الصغير

كلية الآداب والعلوم الانسانية / الرباط

□ أولا : من الممكن القول أن إشكالية «الدرس الفلسفي» في الغرب الاسلامي مازالت تشكو من غموض رغم تلك «القراءات» والتأويلات التي طرحت حول الموضوع في السنين العشر الأخيرة، وهي قراءات نظن أنها، لاعتبارات عديدة، لم تفلح في إزاحة الغموض حول المشكل، خاصة في غياب ربط معقول وحقيقي بين النشاط الفلسفي وبين الوضع التاريخي و«الاديولوجي» على العهد الموحدي الذي شهد الفكر الفلسفي قمة عطائه في ظله، ولعل مايبرر إعادة النظر من جديد في تلك الاشكالية ويشجع على تتبع جدلية العلاقة بين الفلسفي والتاريخي (الاديولوجي) في فكر ومواقف فلاسفة الغرب الاسلامي ذلك الغموض الذي يكتنف العلاقة بين فلسفة ابن رشد وهموم عصره الفكرية والسياسية الملحة، وخاصة ذلك الجهل الذي يكاد يكون مطبقا بأشهر تلامذة ابن رشد أبي الحجاج يوسف ابن طملوس (تـ 620 هـ) الذي سنحاول في هذه المقالة ان نقيم الدليل على نزعته «الغزالية» الواضحة رغم «رشديته» المعروفة! وذلك لاعتبارات فكرية وتاريخية محددة.[1]

1 ــ تكمن أهمية الكتاب اليتيم للمفكر الأندلسي أبي الحجاج يوسف ابن طملوس «المدخل لصناعة المنطق»[2] في مقدمته التقويمية المهمة التي يمكن اعتبارها محاولة نقدية لتقديم رؤية حول التشكل الفكري في الغرب الاسلامي إلى حدود

(1) لقد جردنا هذا البحث من إطاره التبريري ذي الطابع التاريخي الاديولوجي، وأبقينا هنا على جانبه المنهجي بما ينسجم مع توجهات مجلة «المناظرة». وسوف يصدر البحث كاملا في عدد قادم من مجلة كلية الآداب بالرباط.

(2) نشرة M.A. ACIN PALACIOS مدريد، 1916.

القرن السادس للهجرة، وهو تشكل لم يؤكد فيه ابن طملوس على شيء قدرما أكد على قيمة التلاقح الفكري بين جناحي العالم الاسلامي في المشرق والمغرب، منبها على دور الحوار والاتصال بين مفكري الغرب الاسلامي ومراكز الثقافة بالمشرق في إذكاء القرائح وتشكيل المواقف الفكرية المختلفة في الأندلس والمغرب...

ومقدمة الكتاب المنوه به طافحة بنزعة نقدية واضحة تحاول عبر زمن ممتد طويل رصد مظاهر التجديد الفكري في الغرب الاسلامي مع التركيز على ماصحب ذلك التجديد من صراع كان يتمخض غالبا عن تبني المعارضين لنفس الاطروحات أو العلوم «الوافدة» التي كانوا يرفضونها ويطعنون بالأمس في شرعيتها. ومثلما تألب «فقهاء الفروع» بالأندلس ضد علمي الحديث والأصول وضد الأشعرية ثم لم يلبثوا أن رجعوا عن رفضهم هذا، فقد تألبوا أخيرا ضد كتب أبي حامد الغزالي التي «قرعت أسماعهم بأشياء لم يألفوها ولا عرفوها، وكلام خرج عن معتادهم...وهم لايعرفون مافيها»[3]! على حد قول ابن طملوس، لكن رغم ذلك وبفضل تدخل رجل السياسة (المهدي بن تومرت) «أخذ الناس في قراءتها [بل] أعجبوا بها ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي...»[4]!

2 ــ هذا التقلب في المواقف ضد العلوم الطارئة الدخيلة هوالذي سيحمل ابن طملوس على الاعتقاد بأن موقف الرفض الذي بادر باتخاذه فقهاءا الفروع من المنطق، موضوع كتابه، لم يكن بدافع رفض العلوم الفلسفية بقدر مايرجع إلى مبررات غير علمية ولا معقولة، إذ في الوقت الذي نرى فيه مفكرا وفقيها مشرقيا كالغزالي يدافع بحرارة عن مشروعية هذا المنطق ويعتبره مدخلا للصواب، وذلك بفضل اطلاعه على مضمونه ووقوفه بنفسه على فائدته، يلاحظ ابن طملوس في استغراب ان مستوى علماء الاندلس لايرتفع عن مستوى الدهماء والعوام في الجهل التام بهذا العلم الذي رفضوه، رغم اعتراف بعضهم له بأنه ماقرأ منه حرفا واحدا![5] مما اضطره ان يعلل هذا الرفض غير الواعي بارجاعه الى أسباب غير علمية...مصمما مع ذلك على إقناعهم بفائدة المنطق محتذيا في ذلك نموذجا مشرقيا

(3) ابن طملوس، المدخل.. ص 6-7

(4) نفسه

(5) المدخل، ص 8-9

متمثلا في الغزالي الذي جعل من المنطق مدخل للشريعة لا للسفه كما قيل أو مستأنسا بما وقع للعديد من العلوم الاسلامية الأخرى التي دخلت الأندلس مرفوضة ثم مالبثت أن صارت مقبولة مشروعة! ولا ييأس ابن طملوس من الوصول إلى هذه النتيجة ومن انتزاع الاعتراف بشرعية المنطق بعد أن أصبح الانتقال من الرفض الى القبول ثابتا يطبع فقهاء الغرب الاسلامي إلى هذا العهد.

3 — ومن جهة أخرى فإن صراحة ابن طملوس وحرصه على تعداد أهم مظاهر الصراع الفكري والتجديد الثقافي في الغرب الاسلامي أوضحا لنا أن تجربة المحنة في سبيل ذلك التجديد لم تكن من حظ «الفيلسوف» وحده ولم يكن هذا الأخير الضحية الوحيدة لضريبة التفكير، وإنما هي تجربة عمت جل كبار الفقهاء والمحدثين، بل ربما كانت محنة الفيلسوف، التي يُتخذ دائما من ابن رشد بطلاها، المحنة الوحيدة التي يبدو ان الفقهاء لم يلعبوا دورا واضحا في اذكائها، من حيث أنها جاءت وصدرت عن أكبر معارض للفقهاء ولعلم الفروع طيلة تاريخ المغرب، وهو الخليفة المنصور الموحدي الذي لم يأل جهدا في حمل الفقهاء بالقوة على مارآه المنهج الأصوب في المذهب بالرجوع إلى الأصول والاقتصار على الأمهات. ومن يعرف شخصية يعقوب المنصور وقوة جانبه السياسي وتطلعاته الفكرية لايستبعد منه هذا الموقف الذي انفرد به تجاه فقهاء الفروع المالكية أو ذلك الموقف الذي سيقفه في نفس الوقت من ابن رشد. وإذا كان قد لوحظ أن الخليفة رجع وأعاد تقريب ابن رشد إليه فإنه لم يرجع أبدا عن قراره بمواجهة الفقهاء في علمهم الأثير لديهم، علم الفروع، حتى قال المراكشي في «المعجب» عن يعقوب المنصور «في أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر باحراق كتب المذهب وترك الاشتغال بعلم الرأي [والخلاف] والخوض في شيء منه» بل كان «قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث. وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده»

4 — واعتبارا لكل ذلك نظن أن من شأن هذا النصّ المنوه به لمؤرخ دولة عبد المؤمن أن ينير لنا سبيل فهم عمل ابن رشد بفضل وضعه ضمن إطاره التاريخي وتعليل التحول الذي طرأ على الدراسات الفلسفية بعده، كل ذلك في ضوء التطلعات

---

(6) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، القاهرة 1949، ص 279.

الفكرية والسياسية التي أصبحت الدولة الموحدية تشرئب إليها، وتحقق في سبيل ذلك مالم تستطع تحقيقه إمارات و«سلطنات» المشرق مجتمعة على هذا العهد، بسبب ماتعانيه من فرقة وخلاف سياسي وفكري ومذهبي، وهو الخلاف الذي تجلت نتيجته الطبيعية في اندحار المشرق أمام الزحف الصليبي... وبذلك شكل هذا المشرق في وعي خلفاء الموحدين نقيضا يجب التحذير منه ومن «علله». انه نقيض أصبحت الفرقة أبرز سماته، وكانت أخطر علله تتمثل في الاختلاف وتشعب الآراء والاغراق في التأويل، وفي خضم كل ذلك تضيع وتتعطل الأصول. ولم تكن هذه الصورة لتمر دون ان تترك أثرا على مواقف الخليفة الفكرية. وهي مواقف كان صاحبها يدرك ان كثرة التأويلات في علم الفروع في الغرب الاسلامي وتعدد الأقاويل والاختلاف فيها يناظر ويماثل الخلاف المشرقي القائم على كثرة الأهواء والملل والنحل وتأويلاتها للشريعة. واذا كان المشارقة قد فشلوا في مواجهة الصليبيين من حيث كونهم واجهوهم بذلك الاختلاف في المذاهب والنحل، فان المغاربة لو بقوا على اختلافهم في الفروع وشغفهم باللهف وراء الشاذ من الأقاويل لابتعدوا هم أيضا عن الأصول ولأدى بهم الحال أن يسقطوا فيما سقط فيه المشرق! وليس في هذا مايتسجم مع مشروع الدولة الموحدية القائم منذ البداية على توحيد الفكر والعمل لمواجهة الأخطار المحدقة..

لأجل ذلك وجب، منذ الخليفة الموحدي الثاني وخاصة على عهد ولده المنصور، القفز على ذلك الركام من الاختلاف الذي قض مضجع المشرق وكاد يضعف جبهة المغرب مما سيتوجب إيقاف هذا التوالد غير الطبيعي في علم الفروع، الأمر الذي لم يتردد فيه الخليفة المنصور، فانبرى مواجها بعنف الفقهاء مخيرا إياهم بين القرآن والسنن أو السيف»[7]، بعد أن أمر باحراق كتب الفروع المعروفة بتفريعاتها المفندة وتفسيراتها الموسومة بكونها بدعة مضلة قائمة على الرأي المذموم ومؤدية للفرقة.

ثانيا : ولكن من الممكن ان نتساءل هنا : أليس هذا الجانب الفكري من المشروع الموحدي العام والقائم على التنديد بالفرقة والاختلاف والتحذير من التأويلات المبعدة عن الأصول هو ذاته الذي يعطي معنى لعنوان ومضمون كتاب

(7) المراكشي، المعجب، ص 279

ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ماوقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة»؟ انه عنوان اعتقد أنه يستمد معناه من المشروع العام للدولة الموحدية الذي ظهر كما يقول المراكشي مبادرة من يوسف ابن عبد المؤمن وتأكد على عهد ولده المنصور، وهو المشروع القائم على رؤية ومراجعة نقدية للتطور الذي سارت فيه الثقافة الاسلامية الى حدود القرن السادس مع طرح البديل القائم على اعادة ربط تلك الثقافة بمتطلبات الحياة المستجدة وحمل الناس، لأجل ذلك، على العودة الى أصل الشريعة، قرآنا وسنة، بعيدا عن الرأي والتأويلات المبتدعة المضلة المؤدية للفرقة. وكتاب ابن رشد، من خلال عنوانه، يوحي بهذه الرغبة في الكشف والتعريف والنقد وتتبع أسباب هذه الفرقة التي وقعت وابتدعت في عقائد الملة، هذه الملة التي يجب، من منظور الدعوة الموحدية، ان تكون ذات عقيدة واحدة لاعقائد متباينة.

1 — لايملك قارىء كتاب ابن رشد إلا أن ينتبه لدلالة مصطلحاته ولتوجهاته الفكرية التي لاتفهم جيدا إلا بارجاعها إلى تلك التوجهات المنوه بها عند الخليفتين الموحديين، ومنذ الصفحة الأولى من كتابه يحرص ابن رشد ان يحمد الله على كونه تعالى «اختص من يشاء بحكمته ووفقهم لفهم شريعته واتباع سنته» وأن هؤلاء قد «استبان عندهم زيغ الزائغين وتحريف المبطلين.. وانكشف لهم أن من التأويل مالم يأذن الله ورسوله به»[8]. وإذا كان مقصود المنصور، على حد تعبير المراكشي، «حمل الناس على الظاهر من القرآن، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده» فإنه أيضا نفس المقصود الذي نوه به ابن رشد حينما نبه إلى أن فرق الملة على المستوى الكلامي قد «صرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات.. جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة»[9] ابتعدت بها عن الشريعة. ولا نغالي في ضوء هذا إذا قلنا إن كتاب ابن رشد تطغى عليه «روح سلفية» واضحة تركز كثيرا على مصطلح البدعة والابتداع وترمي لابطال كل التأويلات التي مورست على أصل الشريعة، مع اتخاذ مواقف لاتختلف أحيانا مع مواقف حنبلية

(8) ابن رشد : مناهج الأدلة، مطبوع مع فصل المقال له أيضا، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط 1، 1978 ص 45
(9) نفسه، ص 46

معروفة من العقائد السمعية.[10].

2 ـــ اذا كان الخليفة يعقوب المنصور قد انتبه، بموقفه المعروف، لخطورة ذلك التراكم الذي لايزداد الا استفحالا في مجال علم الفروع، فإن ابن رشد قد تكفل طيلة كتابه المذكور بابراز نفس الخطر خاصة من خلال ذلك المثال الذي ضربه لهذا المشكل، والذي من المفيد تلخيص معناه هنا بالقول إن طبيبا صنع دواء نافعا (الشريعة) لعلاج جميع الناس فامتدت إليه يد أحد مضطربي المزاج (المتكلم) فلما لم ينفع فيه ذلك الدواء العام الفائدة عمد الى تغيير خصائصه مبررا موقفه بتعليلات ومماحكات فاسدة، وما أن امتدت أيدي النا س الى هذا الدواء في حالته التي صار إليها حتى فسدت به أمزجتهم، ولم تزد محاولات اللاحقين لأصلاح مافسد أولا إلا تراكما لأنواع الفساد الطارىء على الدواء الأصلي «حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس. وهذه هي حالة الفرق الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة. وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده الشرع حتى تمزق الشرع كل ممزق وبعد جدا عن موضعه الأول»[11].

هكذا يتأكد لنا أن الرجوع إلى الأصول ونقد الفروع مشروع موحدي قديم، وإذا كان الخليفة المنصور قد بلغ به الحماس لمشروعه أن حمل السيف في وجه المخالفين... فلا جرم أن نجد قبله والده الخليفة يوسف بن عبد المؤمن يحمل المقربين إليه ويغريهم بإبراز ميزة ذلك المشروع الموحدي، سواء على مستوى الشريعة حيث وقع الاقتصار على الأصلين، القرآن والسنة، دون كتب المذاهب، أو على مستوى الحكمة حيث نراه يكلف بهذه المهمة ابن رشد ويأمره بإزالة «قلق عبارة أرسطو» المصدر الأصلي للحكمة، ولعله قلق ناتج هو الآخر عن تحريفات المترجمين وتأويلات المفسرين وابتداعاتهم.

---

(10) اعتباره مثلا التساؤل عن طبيعة الصفات من البدع التي أحدثت في الدين، ودفاعه عن الجهة وعن الرؤية وعن الجوارح دون نفي ولا إثبات. وتنديده بمن يرى أن الصفات كلها متشابهة يجب تأويلها.. انظر نفس المصدر 77-81.

(11) ابن رشد : الكشف.. ص 88، وقارن ذلك بمثال يشبهه في فصل المقال، ص 34-35

3 ــ إذا كان ابن رشد قد سار وراء خميق هذا الهدف الأول بالاقتصار على شرح مقاصد صاحب «الحكمة الأصلية» فإنه حاول، بعد ذلك الشرح بمستوياته المعروفة، أن يستجيب للهدف العام الذي من أ جله أنيطت به مهمة شرح أرسطو، ألا وهو مقارنة سلف أو أصل الحكمة الذي م له شرحه، بسلف وأصل الشريعة (القرآن والسنة) الذي أصبح البديل في الدولة الموحدية عن الفروع والمذاهب. فكان «فصل المقال وتقرير مابين **الحكمة والشريعة من الاتصال**» تتويجا رشديا للمهمة التي أناطه بها الخليفة الموحدي الثاني، ولسنا هنا بصدد تحليل هذا العمل الرشدي بل نكتفي الآن بالقول إنه، هو الآخر، لايشذ عن المشروع الموحدي العام، من حيث أنه محكوم بنظرة «سلفية» واضحة تؤكد على قيمة الأصول المعطاة سلفا وعلى صفائها مع التحذير من خطورة الابتداعات والاضافات التي طرأت، سواء على أصل الشريعة أو على أصل الحكمة من قبل الشراح والمفسرين الذين مارسوا التأويل المؤدى إلى تشويه الشريعة والحكمة معا، وهو التشويه الذي قد يتوهم معه صاحبه أن الحكمة معارضة للشريعة رغم كونها في الحقيقة «صاحبتها أوختها الرضيعة».

4 ــ أعتقد أنه من هذه النقطة التي وصلنا إليها، والتي وضعنا من خلالها ابن رشد ضمن المشروع الموحدي العام[12]، من هنا يجب أن نلتمس سببا وتبريرا معقولا لما يسمى بنكبة ابن رشد منطلقين من تساؤلنا عما عسى يكون قد تبين للخليفة المنصور، الذي أمر بإحراق كتب الفروع وترك **الاشتغال بالرأي** وحمل الناس على **الظاهر** من القرآن، ماذا عساه يكون قد تبين له من خلال عمل ابن رشد.

وكما يعلم الجميع فقد وصل هذا الأخير خاصة في كتابه «فصل المقال» ثم في «الكشف عن مناهج الأدلة» إلى أطروحة تهدف الى التقريب أو التوفيق بين أصلي الشريعة والحكمة، ولكنه توفيق لايتم إلا على أساس التمييز، في الشريعة، بين **الظاهر والباطن**، أو بالأحرى بين خطابين متمايزين داخل الخطاب الشرعي نفسه، خطاب للعامة وآخر للخاصة.. ورغم دفاعه في «الكشف» عن وحدة الشريعة بجانب وحدة نص الحكمة، إلا أنه اعتبر الوقوف عند ظاهر الشريعة لايعدو أن يكون من حظ

(12) انظر بهذا الصدد د.نبيل الشهابي : النظام الفلكي ارشدي والبيئة الفكرية في دولة الموحدين ضمن أعمال ندوة ابن رشد، كلية الآداب بالرباط 1979. ص 270-274

العامة من الناس وأن للشريعة وجها آخر يمثل بعدها الباطني الذي لايدركه إلا الراسخون في العلم، هذا العلم الذي يحذر ابن رشد من بثه بين الناس، حيث اعتبر نشر هذا الباطن بين الجمهور خطرا لايعدله أي خطر آخر[13] وبما أننا لسنا هنا في معرض شرح أو تبرير مسلمات الفلسفة الرشدية، فإن مقصدنا المستعجل أن نبين ان هذه النتيجة الرشدية تمثل،من حيث ظاهرها على الأقل، سقوطا فيما حذر منه الخليفة المنصور الفقهاء، ألا وهو فتح باب التأويل والاختلاف! أو لم يقل عبد الواحد المراكشي ان الخليفة حمل بالقوة الفقهاء على الظاهر حسما للفرقة والاختلاف؟ فكيف يأتي ابن رشد ليعيد تأسيس هذه الفرقة من جديد على أساس القول بالظاهر والباطن المغري بذاته بالتأويل؟ هذا التأويل الذي لم يفتأ ابن رشد نفسه ينبه على خطورته في تفتيت وحدة الشريعة. وكأن ابن رشد بتبنيه لمنطق التمييز بين الظاهر والباطن قد سار من حيث لايدري وراء ذلك التيار الذي ساهم هو أيضا في الفرقة والخلاف في المشرق والمتمثل في المذاهب الباطنية التي قضى صلاح الدين الأيوبي على معقلها الكبير في مصر، فكيف يسمح بزرع نفس المنطق في جسم دولة تبنت منطق الوحدة الفكرية والسياسية؟! وكأن ابن رشد حين تبنيه لمفهوم الظاهر والباطن قد قدم بنفسه للخليفة المنصور مبرر رفض هذه الحكمة التي مافتىء الباطنية يتعلقون بها ويوظفونها لضرب الشريعة بحجة الظاهر والباطن والتمييز بين عقائد العامة وعقائد الخاصة. وإذا كانت المصادر التاريخية قد تحدثت عن كون الخليفة المنصور، بسبب اتجاهاته السنية الواضحة، كان دائما يجد في نفسه شيئا من فكرة المهدوية والعصمة التي ألصقها المهدي بن تومرت بالدولة الموحدية، وكان يمني نفسه بمواتاة الفرصة لألغاء هذه الفكرة القائمة في العمق، هي أيضا، على أساس القول بالظاهر والباطن، فكيف يأتي ابن رشد ليعمق هذا الأساس الذي يدبر الخليفة لألغائه؟

ثالثا : تلك خطوط عريضة لرؤية تهدف إلى فهم مقبول لمشكلة العلاقة بين ابن رشد وطبيعة التوجهات الثقافية في الغرب الاسلامي على عهد الدولة الموحدية، وهي تدل من جهة أخرى على مبلغ الدور الذي لعبه الخلفاء الأوائل

---

(13) انظر كتوضيح لموقف ابن رشد هنا في بحث د.علي أو مليل : السلطة السياسية والسلطة العلمية : الغزالي، ابن تومرت، ابن رشد، ضمن أعمال ندوة أبي حامد الغزالي. منشورات كلية الآداب بالرباط ط 1، 1988. ص 11-31

في هذه الدولة في توجيه ذلك المضمون الثقافي، فقهًا كان أو فلسفة.[14]".

1 — اذا كان من برهان آخر يدل على صدق هذه الرؤية المقدمة فذلك يتمثل في مراجعتنا لما قيل عن طبيعة العلاقة بين ابن رشد وبين تلميذه ابن طملوس وعن طبيعة موقف هذا الأخير من فلسفة أستاذه : ذلك أن المثير للانتباه في مقدمة ابن طملوس لكتابه المدخل خروجه الصريح عن مواقف أساسية ثابتة في فلسفة ابن رشد، وهو خروج يمكن القول إنه تم لصالح أطروحات فكرية موحدية تبنتها الدولة منذ اليوم الأول لتأسيسها. ونقصد بهذا ذلك الموقف المتعاطف الذي أبداه ابن طملوس من الغزالى ثم من الأشاعرة ومن دعاتهم في الغرب الاسلامي ثم موقفه من علم الكلام : ولسنا في حاجة إلى التأكيد على «رمز الغزالى» في الدولة الموحدية، كما أن نقد المنصور ضد فقهاء الفروع لم ينل من قيمة الأشعرية رغم كونهم أصحاب التأويل والرأي، وذلك اعتبارا لكون كبار الأشاعرة في الغرب الاسلامي قد ساهموا هم أيضا بنقدهم ضد علم الفروع وتأكيدهم على العودة الى الأصول.

2 — هكذا نجد ابن طملوس لايخفي اعجابه بمواقف الغزالي الفكرية، مشيدا بنجاح طريقته في تقريب المنطق إلى إدراك الفقهاء المعارضين حتى «صانه الله عن ذلك (الامتحان) بلطفه»[15].

وهذا الكلام من ابن طملوس في حق الغزالى ماكان ليصدر من ابن رشد الذي طالما نصح الأئمة والدولة بمنع كتب الغزالي التي يتهمها بنشر الكفر بين الجمهور من حيث كونها تنشر الجدل ومضمون العلم البرهاني بمنهاج جدلي «والداعي الى الكفر كافر» على حد تعبيره.[16]". وإذا كان ابن رشد قد تحير، كسلفه ابي بكر بن العربي، أمام تعدد «وجوه» الغزالي واتجاهاته وتردده بين الأشعرية والصوفية والفلاسفة، ذاكرا ذلك في معرض التهكم والنقد، فان ابن طملوس يلاحظ نفس الأمر، لكنه يذكر ذلك في صيغة الاعجاب والتقدير، مبررا إياه برغبة الغزالي في الاطلاع على ملل ونحل عصره. وعلى حد تعبير ابن طملوس : إن الله

(14) انظر نماذج من تدخل للمنصور في توجيه الحياة اليومية العامة والخاصة في بحث الأستاذ محمد زنيبر : حفريات عن شخصية يعقوب المنصور، مجلة كلية الآداب بالرباط عدد 9-1982

(15) المدخل إلى صناعة المنطق، ص 13

(16) فصل المقال، ص 29-30

قد أعطى للغزالي من بديع الحيلة «فإنه عاش جميع الأصناف وولج معهم الولوج الذي شاركهم به المشاركة التامة حتى صار إماما في كل صنف ورئيسا في كل مذهب»[17]. بل وعلى عكس دعوة ابن رشد ضد ما اعتبره خلطا منهجيا في كتب الغزالي، نجد ابن طملوس يشيد بكتب هذا الأخير وبما عرفت به «من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا (الفقهاء) مثله قط في تأليف»[18] مؤكدا أن كتبه لايرفضها إلا «من غلب عليه الجمود من غلاة المقلدين»[19] ثم إذا كان ابن رشد قد أشبع الاشعرية نقدا وحملهم وزر تحريف الشريعة ومسخ السنة فإن ابن طملوس يبادر، بعكس ذلك، إلى الدفاع عنهم منتقدا من رماهم من فقهاء الفروع بالزندقة، فيقول مستنكرا ذلك : «فعد القوم (الأشاعرة) الذين هم أهل السنة والناصرين لدين هذه الملة كفارا وزنادقة»![20]

ومن جهة أخرى لابد من ملاحظة أن محنة كتب الغزالي مع الفقهاء كانت آخر نموذج للمحن التي سردها ابن طملوس من حيث تسلسلها الزمني وعبر تاريخ التشكل الثقافي في الغرب الاسلامي، الشيء الذي يعني إلتزاما منه بموقف سياسي، من حيث أنه لم يذكر من تلك المحن إلا ما انتسب إلى خصم الموحدين، وهم المرابطون أو من عرف قبل ذلك... ضاربا بذلك صفحا عن محنة ابن رشد أو محنة بعض الصوفية في عهد الخليفة المنصور (أبو مدين الغوث مثلا..). وإذا كان ابن طملوس لايذكر محنة ابن رشد فليس ذلك تقية منه أومداراة للفقهاء»[21]، فقد رأينا كيف أشبعهم نقدا، وفي تجريحه لفقهاء العصر المرابطي مافقد يحسبه الفقيه في العصر الموحدي تجريحا له أيضا، بحكم قرب العهد وبحكم التواصل المستمر وارتباط السند بين الفقهاء عبر زمن قصير كالذي يفصل بين فترة المرابطين والموحدين. وعليه فلا يفهم إضراب ابن طملوس عن ذكر أي مثال من المحن على عهد الخليفة المنصور إلا باعتباره موقفا سياسيا يمثل مسايرة للخليفة نفسه ولسياسة دولته الموحدية :

---

(17) ابن طملوس، ص 13

(18) ابن طملوس، ص 13

(19) نفسه

(20) ابن طملوس، ص 12

(21) كما ظن ذلك أ.بلاسيوس وغيره.انظر مقدمته لكتاب ابن طملوس ص XI

3 ــ ودليل ذلك أيضا أن ابن طملوس ما ان انتهى، بعد تعديد نماذج المحن، إلى كتب الغزالي على العهد المرابطي حتى انتقل إلى ذكر موقفه المواجه للفقهاء في عصره الموحدي، ناقدا موقفهم في سخرية واضحة ودون تقية أو مداراة، معتبرا غايته غاية مشروعة تطمح الى الدعوة لتعلم المنطق، مستأنسا بعمل الغزالي الذي بين موافقة المنطق للشريعة واعتبره مدخلا لها. وفي هذا دليل آخر على مسايرة ابن طملوس لمشروع الغزالي المعروف بهذا الصدد. كما أن موقفه ذلك يستند على مشروعية سياسية مادام لايتوقع معارضة من طرف الخليفة المنصور، الأمر الذي شجعه على تحدي موقف فقهاء الفروع من المنطق وتوجيه سهام النقد ضدهم كما مر بنا آنفا دون تورية ولاتقية.

4 ــ ومعنى هذا من جهة أخرى أن عدم وضع موقف ابن طملوس في سياقه التاريخي والفكرى هو الذي ألجأ أ.بلاثيوس إلى الأسراع بافتراض لجوء ابن طملوس لاصطناع أسلوب التقية وعدم إفصاحه عن تأييد فلسفة أستاذه. وبالاضافة الى المبررات الموضوعية التاريخية التي قدمناها لدفع مثل هذا الافتراض يجب أن ننبه أيضا إلى أن ابن طملوس قد برز كخليفة لأستاذه في البلاط الموحدي بعد أن أعيد الاعتبار لابن رشد. وإذا كان هذا الأخير قد عاجلته المنية و لم يتمكن من العودة لاستئناف الكتابة بعد أن أعيد له اعتباره لدى الخليفة الموحدي، فلماذا لم ينهج ابن طملوس نهجه فيخوض في الكتابات الفلسفية الالاهية على الطريقة الرشدية، خاصة وقد أعيد الاعتبار لاستاذه ولفلسفته، وقد عاش بعده خمسا وعشرين سنة؟!

وفي خلال هذه المدة الطويلة التي عاشها بعد ابن رشد كتب مؤلفه المدخل لصناعةالمنطق وانتقد بقوة، كما رأينا، مواقف الفقهاء من مختلف العلوم والمعارف الواردة عليهم كما انتقد موقف فقهاء عصره من المنطق.

5 ــ وقد كان بإمكان ابن طملوس ان يلتمس أكثر من مبرر للاشارة ولو تلميحا إلى موقف ابن رشد وإلى تلك «الحكمة» التي كادت ان تفهم في كتاب «فصل المقال» وكأنها أخت الشريعة ورضيعتها...ورغم ذلك اختار ابن طملوس ألا يدافع، من بين فنون اليونان وحكمته، عن غير فن يعتبر، من بينها جميعا، صناعة. إنه المنطق الذي يجب اعتباره مجرد صناعة وآلة ومنهج إنساني كمعيار للعلم». ومعلوم ان هذا هو جوهر موقف الغزالي من المنطق، وعلى حد قول ابن طملوس فإن الكتب

المنطقية لم يجد «فيها شيئا ينكر في الشرع، بل وجدتها — كما يقول — إنما تعطى قوانين في المعاني التي يستعملها الناس في أصناف المخاطبات...»[22] بل إن بيان ابن طملوس لفائدة هذه «الصناعة» يكاد يكون مستوحى من مقدمة «المستصفى» للغزالي مادام يؤكد كالغزالي أنه «لايمكن أن يكتب في علم من العلوم على وجه الصواب إن لم يكن لها (صناعة المنطق) فيه مدخل. وأن كل من كتب كتابا مهذبا محكما.. انما كتبه بما عنده من هذه الصناعة»[23].

6 — قد تحير أ.بلاثيوس من كون ابن طملوس يعترف بأنه منذ عزم على تعلم المنطق لم يجد أمامه سوى كتب الغزالي، حتى يفهم «الأورغانون» وإذا أين كانت كتب ابن باجة وابن رشد في الموضوع؟!«[24] ونعتقد من جهتنا أنه لامحل لهذا التحير أو الاستغراب بعد الرجوع إلى كلام ابن طملوس ووضعه في سياقه الذي سبق تحليله. ذلك أن ابن طملوس يعترف في صراحة تامة أنه «لم يبق الآن من العلوم (الحكمية) المشهورة إلا علمان : أحدهما العلم الالهي والآخر صناعة المنطق» ثم يلاحظ مباشرة انه إذا كان «العلم الالهي إنما يتكلم في الأمور التي يتكلم فيها العالم بأصول الدين أو هو المشهور بالمتكلم عندنا، لكن الأصولي ربما ترك مسائل من العلم الالهي لم يتكلم فيها، وربما زاد مسائل من علم الطباع وتكلم فيها، مثل كلامه في الجزء الذي لايتجزأ...فيكون الأصولي على هذا الوجه والالهي واحدا، اذ كان مشتركين في النظر في الاله وفي صفاته، وإنما يختلفان بالاسم. فيكون العلم الالهي قد نظر فيه علماء الاسلام (المتكلمون) وأصابوا فيه أكثر من غيرهم...»[25] (اليونان)

وهذا نص وصل فيه ابن طملوس الى حد القطيعة مع ابن رشد والخروج عن ثابت من ثوابت فلسفته. ويكفي أن نذكر بأن علم الكلام الذي يصفه ابن طملوس بأن المسلمين أصابوا فيه أكثر من غيرهم، هذا العلم عند ابن رشد، خاصة في صورته الاشعرية، هو جرثومة الفساد في ملة الاسلام! ولايعزب عن بالنا نقد

(22) ابن طملوس، ص 13-14

(23) ابن طملوس، ص 15

(24) مقدمة بلاسيوس لكتاب المدخل، ص XI

(25) ابن طملوس، ص 7-8

ابن رشد لنظرية الجزء الذي لايتجزأ التي يعتبرها ابن طملوس في نصه زيادة وكالا لانراجعا ومنقصة. ان من رأى ابن طملوس وجوب انحلال «العلم الالهي» الفلسفي الى علم الكلام وضرورة اندماجه فيه بما يحقق الرؤية الاسلامية «السنية» حول المواضيع الالهية. الشيء الذي جعله يستشعر قرب تحقق ذلك مما استوجب منه ملاحظة أنه «لم يبق علم لم يتداوله علماء الاسلام حتى تكثر التآليف فيه.. إلا صناعة المنطق. فاني رأيتها مرفوضة عندهم[26] مطروحة لديهم لايحفل بها ولايلتفت اليها. وزيادة الى هذا ان أهل زماننا ينفرون عنها وينفرون، ويرمون العالم بها بالبدعة والزندقة»[27].

7 — في ضوء هذا الموقف يريد ابن طملوس أن يحقق على مستوى المنطق ماتحقق على مستوى الكلام وأشاد به. إن عدم إشارته الى كتب ابن باجة وابن رشد المنطقية راجع إلى كونها كتبا ظلت منعزلة عن الثقافة الاسلامية ولم تتطعم هذه الثقافة بها إذ ظل المنطق لدى الفلاسفة علما يونانيا خالصا لم يندمج ضمن الثقافة الاسلامية، في حين أن الواجب هو تحقيق ذلك التطعيم الذي تحقق في رأيه على مستوى علم الكلام، وإذا أمكننا القول سابقا أن مشروع ابن رشد هو نفسه مشروع الدولة الموحدية والخليفة المنصور (القائم على الرجوع إلى الأصول المتفقة) ألا يمكننا أن نضيف أن موقف ابن طملوس كان أكثر وفاء بذلك المشروع حينما دعا هو الآخر إلى الاتصال ليس بين الشريعة وبين الجانب الالهي من الحكمة الذي لن يعمل إلا على تعميق هوة الخلاف وتوسيع دائرة التأويل، ولكنه الاتصال بين الشريعة وبين الجانب المنطقي (المنهجي) من الحكمة الذي وحده يضمن ضبط القول الشرعي؟ وهذا بعينه كما نعلم هو مشروع الغزالي، وهو المشروع الذي إن عارضه فقهاء الأندلس فلا يمكن أن يكون من حيث العمق إلا مسايرا لاتجاه الخليفة الداعي إلى الرجوع إلى الأصول بما يحقق اتفاقها واتصالها.

8 — ومعنى هذا أيضا أنه إذا كان للقدماء مايبرر رفضهم لبعض مفاهيم العلم الالهي فإنهم غير محقين في رفضهم للمنطق لأنه برأي ابن طملوس بريء من نقائص ذلك العلم. من ثم وجب تحقيق ه الادماج أو الاتصال بين المنطق

(26) اي عند المسلمين، الذين أدمجوا «العلم الالهي» في علم الكلام، وبقي عليهم أن يدمجوا أيضا صناعة المنطق في علومهم.

(27) ابن طملوس ص 8

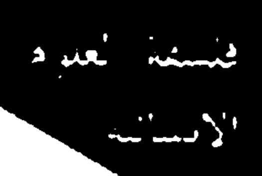
والثقافة الاسلامية مثلما وقع نسخ العلم الالهي بعلم الكلام. وهذا هو السبب في إشادة ابن طملوس بمشروع الغزالي الكبير الرامي الى أسلمة المنطق اليوناني واعتباره مدخلا لكل علم في الاسلام، وقد رأينا دفاع ابن طملوس عن شرعية المنطق بما يشبه أن يكون كلام الغزالي عن فائدة المنطق في مقدمة «المستصفى» الذي هو مؤلف في الأصول وفي جوهر علوم الاسلام، وذلك هو مطمح ابن طملوس، وهو مطمح «غزالي» يؤكد فيه على الاتصال بين الفقه والمنطق ويرفض الانفصال بينهما.

ولاشك أننا نتحرك هنا في مجال غزالي واضح من حيث أن ابن طملوس يرمي أولا إلى الفصل بين مضمون الحكم اليونانية وبين المنطق كصناعة إنسانية، ومن حيث أنه لاجل ذلك يجعل هذه الصناعة مدخلا ضروريا للشريعة، بل ومدخلا لأهم علومها، علم أصول الفقه، وتلك هي الصورة الممكنة لاتصال الحكمة بالشريعة في رأي الغزالي وفي مشروع ابن طملوس أيضا، ولم لانقول إنها كذلك في رأي الخليفة المنصور الذي رفع شعار الرجوع إلى أصول الشريعة وإحكام النظر فيها؟ وليس كعلم أصول الفقه المطعم بصناعة المنطق يصلح لفهم تلك الأصول وضبط القول فيها وتأسيس الاجتهاد عليها...

لقد مثل ابن طملوس بكتابه «المدخل لصناعة المنطق» نموذجا فريدا لتأثير فكر الغزالي في قلب الوسط الرشدي مثلما مثل باكورة متقدمة لأسلمة المنطق وإسباغ الشرعية عليه، فلم يرتفع بعد ذلك في الغرب الاسلامي صوت يدعو كما دعا بعض المشارقة[28] إلى تسفيه هذه الصناعة التي بين ابن طملوس مدى فضل الغزالي في تقريب حدودها وتمهيد الأرضية لشرعيتها واعتبارها من ثم الصورة النموذجية الممكنة لاتصال جوهر «الحكمة» بجوهر الشريعة.

---

(28) كابن الصلاح وابن تيمية ثم السيوطي في العصور الأخيرة.



مبدأ الوظيفية وصياغة الأنحاء

د.أحمد المتوكل

كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

☐ مدخل : تؤول المبادىء المنهجية الأساسية المعتمدة في النظريات اللسانية ذات الاتجاه الوظيفي إلى مبدإ أصل مفاده أن بنية العبارات اللغوية تعكس، إلى حد بعيد، المضامين التي تحملها والأغراض التواصلية التي تحققها في طبقات مقامية معينة. هذا المبدأ ــ الذي تصطلح على تسميته «مبدأ الوظيفية» ــ يشكل قيدا أساسيا يضبط صياغة الأنحاء في هذه الزمرة من النظريات ويتخذ معيارا للمفاضلة بينها.

1 ــ الوظيفة والبنية

1.1 ــ مفهوم الوظيفة :

أطلق مصطلح «الوظيفة» في العلوم المعاصرة على مفاهيم متعددة تتآسر تارة وتتباين تارة. وفي حقل اللسانيات، على وجه الخصوص، ينطبق هذا المصطلح على مفهومين أساسيين اثنين يمكن تعريفهما، في إجمال، كما يلي :

أ) تسمى «وظائف» العلاقات الممكن قيامها بين مكونات العبارة اللغوية. ويميز في هذا الصدد، بين أنماط ثلاثة من الوظائف : (1) الوظائف الدلالية (2) الوظائف التركيبية و(3) الوظائف التداولية. تنتمي الى النمط الأول وظائف «المنفذ» و«المتقبل» و«المستقبل» و«الأداة» وإلى النمط الثاني وظيفتا «الفاعل» و«المفعول». أما النمط الثالث فيشمل «المبتدأ» و«الذيل» و«المحور» و«البورة».

وتمثل لهذه الانماط الثلاثة بالعلاقات القائمة بين المركبات الاسمية المتواردة في الجملة (1 ب) باعتبارها جوابا للجملة (1 أ) :

1 - أ) من وهب علي الدار؟

ب) وهبت علي هندا الدار (بنبر «هندا»)

يأخذ المركب «علي»، في (١ب) الوظيفة الدلالية «المنفذ» والوظيفة التركيبية «الفاعل» والوظيفة التداولية «المحور». ويأخذ المركب[1] «الدار» الوظيفة الدلالية «المتقبل». أما المركب «هندا» فإنه يحمل الوظيفة الدلالية «المستقبل» والوظيفة التركيبية «المفعول» والوظيفة التداولية «البؤرة» باعتباره المكون الحامل للمعلومة «الجديدة» بالنظر إلى مايمتلكه المخاطب من معلومات في هذا السياق.

ب) يجمع اللغويون الوظيفيون ــ اجماع فلاسفة اللغة العادية وكل المشتغلين في إطار التداوليات ــ على أن اللغة، ككل، تؤدي مجموعة من الوظائف في التفاعل البشري وأن أهم هذه الوظائف وظيفة التواصل.

أثبت عدد من الدراسات (في إطار «النحو العلاقي» خاصة) أن الوظائف (بمعنى «العلاقات») ينبغي أن تعد مفاهيم أصولا لامفاهيم فرعية تشتق من تركيبة تشجرية معينة. في هذا الاتجاه، لم يعد من الوارد تحديد «الفاعل» مثلا، على أساس أنه المركب الأسمي الذي تعلوه في التركيبة الشجرية مباشرة، مقولة الجملة كما كان الشأن في «النظرية المعيار».

إذا اعتمدنا التحديدين (أ) و(ب) لمفهومي الوظيفة، جاز أن نقول عن نحوما إنه «وظيفي» إما نسبة إلى التحديد الأول (مقيدا بشرط اعتبار الوظائف علاقات أصولا) أو نسبة إلى التحديدين الأول والثاني معا.

فيما يخص هذا العرض، سنهتم بالأنحاء التي تعتمد مفهوم الوظيفة حسب التحديد (أ) و(ب)، الأنحاء المصوغة على أساس أن للغة وظيفة وأن هذه الوظيفة هي تمكين مستعمليها من التواصل وعلى أساس أن العلاقات القائمة بين مكونات العبارة اللغوية مفاهيم أصول.

---

(1) ثمة اختلاف بين النظريات اللسانية فيما يخص عدد الوظائف التركيبية المفترض ورودها في الوصف الكافي للغات الطبيعية. فمنها، مثلا، مايحصر هذه الوظائف في وظيفتين اثنتين، الفاعل والمفعول، ومنها مايضيف إلى هاتين الوظيفتين وظيفة «المفعول الثاني» (أو «المفعول غير المباشر»). حسب نظرية تقول بورود هاته الوظيفة الثالثة، يكون المكون «الدار» في كل من الجملتين (١أ ــ ب) مفعولا ثانيا (أو مفعولا غير مباشر).

2.1 — الوظيفة الأساسية :

مما يعلم بالملاحظة والتجربة أن اللغة تؤدي وظائف متعددة لا وظيفة واحدة. وقد اختلف، كما هو معلوم، في تحديد عدد هذه الوظائف كما اختلف في تحديد طبيعتها. فمنهم (ياكبسون 1963) من رأى أنها ست وظائف ومنهم (هاليداي 1970) من حصرها في ثلاث وظائف إلا أن هذه الوظائف على تعددها وتباينها آيلة إلى وظيفة أساس، وظيفة التواصل. ولنأخذ، للتدليل على فرعية الوظائف الأخرى بالنظر إلى وظيفة التواصل، ماذهب إليه هاليداي في تصنيفه لوظائف اللغة حيث يميز بين وظائف ثلاث : (أ) «الوظيفة التمثيلة» و(ب) «الوظيفة التعالقية» و(ج) «الوظيفة النصية». وظيفة «التمثيل» هي ماتؤديه اللغة حين تعبر عن واقع في «العالم الخارجي» أو في ذات المتكلم نفسه. ووظيفة «التعالق» هي مايحقق بواسطة اللغة من علاقات وأدوار تربط بين المتخاطبين كدور «المخبر» ودور «السائل» ودور «الآمر». أما الوظيفة «النصية» فهو مايمكن من ربط العبارات اللغوية بمقامات إنجازها. من مهام هذه الوظيفة أنها تجعل من مجموعة من العبارات «نصا» متسقا تنتظم عناصره طبقا لمقتضيات المقام.

بإمعان النظر في تحديدات هذه الوظائف الثلاث يتبين أنها لاتعدو أن تكون مظاهر لنفس الوظيفة، وظيفة تمكين المخاطبين من التواصل، أو أنها مقومات أساسية يتوقف عليها «نجاح» عملية التواصل. فمن غير السائغ، في الحالات العادية، أن يتحادث شخصان دون أن يكون لحديثهما «مرجع» (أو موضوع)، دون أن يكون محط حديثهما واقعا معينا سواء أكان هذا الواقع «العالم الخارجي» أم كان معاناة المتكلم للعالم الخارجي. ولا يتسنى التواصل إذا لم يحدد المتكلم الدور الذي يرمي القيام به أثناء التخاطب بالنظر إلى مخاطبه، إذا لم يفصح عن كونه مخبرا أو سائلا أو آمرا. دليل ذلك أن من شروط سلامة العبارة اللغوية (الجملة) أن تكون لها صيغة معيّنة، أن تكون «خبرية» أو «استفهامية» أو «أمرية» ولاتواصل ممكن إذا اختلت نصية الخطاب، إذا كان الخطاب مجرد تراكم لعبارات لغوية لايتنظمها جامع مقامي.

ولعل ماقلناه عن وظائف هاليداي الثلاث يصدق على ماورد عند غيره إذ إن مايمكن أن تؤديه اللغة من وظائف يسهل إرجاعه، بطريق أو بآخر، إلى وظيفة التواصل.

3.1 — بنية اللغة ووظيفة التواصل :

لاأحد يجادل في أن للغة بنية كما أن لها وظيفة. ويقصد عادة ببنية اللغة — إذا قوبلت بالوظيفة — مجموعة الخصائص الصوتية والخصائص التركيبية — الصرفية والخصائص المعجمية. مايثير الجدال هو الاشكال المتمثل في السؤال التالي : ماهي علاقة بنية اللغة — إن كانت ثمة علاقة — بوظيفتها التواصلية؟

يستخلص من الكتابات اللغوية المعاصرة التي تناولت هذا الاشكال أطروحتان أساسيتان اثنتان : (أ) الأطروحة القائلة باستقلال البنية عن الوظيفة و(ب) الأطروحة القائمة على فكرة أن البنية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالوظيفة[2]. وفي مايلي رسم مجمل لأهم خطوط كل من هاتين الأطروحتين.

أ) يعد نيوميير (نيوميير 3-2:1983) من المميزات المنهجية الأساسية للنحو التوليدي خاصيتين اثنتين : «استقلال النحو» و«التصور القالبي للغة». تكمن الخاصية الأولى في اعتماد فرضية أن نحو لغة ما (والمقصود هنا بالنحو الأصوات والتركيب والدلالة المرتبطة بالتركيب) يشكل نسقا لاتنتمي أبجديته الأولى إلى نسق أعم يشمل، بالاضافة إلى اللغة قدرات بشرية أخرى. أما الخاصية الثانية فإنها افتراض أن كل الأنساق التي لها صلة باللغة، بما فيها النحو كما حدد سابقا، تشكل «قوالب» مستقلة تحكم كل نسق منها مجموعة خاصة من المبادىء. إلا أن خصوصية هذه القوالب واستقلال بعضها عن بعض من حيث المبادىء التي تحكمها لاينفيان أنها تتفاعل فيما بينها.

فيما يخص علاقة النحو بالوظيفة التواصلية، يترتب عن هاتين الفرضيتين أن الخصائص المرتبطة بالتواصل تشكل نسقا مستقلا تحكمه مبادىء خاصة تباين المبادىء التي تحكم النحو. ويتم بين هذين النسقين، نسق النحو ونسق الخصائص التواصلية، تفاعل معين أثناء عملية استعمال اللغة[3]. على أساس هذا التصور

---

(2) أهم تلخيص للآراء المتعلقة بإشكال علاقة البنية بالوظيفة ورد في النقاش الذي دار بين شومسكي (شومسكي 1975) وفلاسفة اللغة العادية، خاصة سورل وجرايس وستراوسن.

(3) في هذا الاتجاه، يرى شومسكي (شومسكي 1977) أن معرفة شخص ما للغة ماتشمل بالاضافة إلى نحو هذه اللغة مايؤهل لاستعمالها لقصد تحقيق أهداف معينة. وبناءا على هذا، يميز بين «قدرتين» اثنتين تتفاعلان رغم اختلاف طبيعتيهما : «قدرة نحوية» و«قدرة تداولية».

للعلاقة القائمة بين النحو ووظيفة التواصل يكون الوصف الملائم للظاهرة اللغوية هو الوصف الذي يتناول الخصائص النحوية الصرف والخصائص الوظيفية في اطار نسقين من القواعد يختصين مستقل أحدهما عن الآخر. للتمثيل لهذا النمط من المقاربات القبلية يرى نيوميير (نيوميير 1983: 32-33) أن التحليل الذي يمكن أن يفي برصد جميع خصائص الجمل التي تواكبها، بالاضافة إلى قوتها الانجازية الحرفية، قوة انجازية مستلزمة حواريا كالجملة(2):

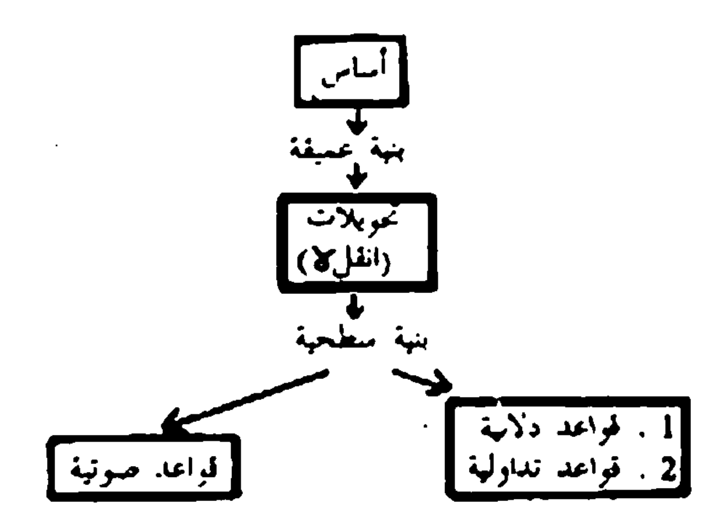
2 — هل تستطيع أن تناولني الملح؟!

هو التحليل الذي تتقاسم فيه معالجة خصائص هذا الضرب من الجمل ثلاثة أنساق من القواعد مختلفة مستقل بعضها عن بعض: القواعد التركيبية والقواعد الدلالية والقواعد التداولية. وتتم المقاربة عبر هذه الأنساق الثلاثة بالشكل التالي(4): تقوم قواعد التركيب بتوليد الجمل السليمة البناء وتتكفل القواعد الدلالية بتأويل هذه الجمل على أساس قوتها الانجازية الحرفية. أما القواعد التداولية فإنها تضطلع بالتنبؤ — انطلاقا من مبادىء تداولية عامة — باستعمال جمل ذات قوة انجازية حرفية معينة للتعبير عن قوة إنجازية مغايرة، كأن تستعمل، مثلا، الجمل التي من قبيل(2) للدلالة لا على «السؤال» بل على «الالتماس».

ب) تقوم أطروحة ارتباط بنية اللغة بوظيفتها التواصلية على الافتراضات الأساسية التالية:

---

(4) تطابق هذه المسطرة الاشتقاقية تنظيم النحو في «النظرية المعيار الموسعة» الذي يمكن رسم خطوطه العامة على الشكل التالي:



أ) العبارات اللغوية وسائل يستخدمها مستعمل اللغة قصد التعبير عن واقعة معينة وإنجاز غرض تواصلي معين. الجملة(2)، مثلا، تعد، في إطار هذا الافتراض، وسيله للتعبير عن واقع معين (مدى استطاعة المخاطب أن يناول المتكلم الملح) ولتحقيق هدف تواصلي معين (الالتماس من المخاطب مناولة الملح).

(أأ) باعتبار العبارات اللغوية وسائل، يتوقع أن تعكس، إلى حد ما، خصائصها البنيوية الفحوى المعبر عنه والغرض التواصلي المروم تحقيقه. ويمثل لهذا الترابط بين الخصائص البنيوية والخصائص الوظيفية بترتيب المكونات داخل الجملة والوسائط التي تتحكم فيه. لنفترض أن الجملة تتكون من نمطين من العناصر : عناصر «داخلية» تشكل فيما بينها «نواة» الجملة وعناصر «خارجية» بالنظر إلى هذه النواة. ولنسم النواة «حملا»[5] على أنه يتضمن «محمولا» و«حدودا».[6] المكونان الخارجيان، في أغلب الأحوال، المكون «المبتدأ» والمكون «الذيل». بالنسبة للترتيب العام، يتقدم المبتدأ على الحمل باعتبار أنه المكون الدال على «مجال الخطاب» في حين يتموقع المكون الذيل بعد الحمل باعتباره دالا على معلومة مقصود بها تعديل أو توضيح أو تصحيح معلومة يتضمنها الحمل. البنية الرتبية العامة للجملة هي، إذن، البنية (3) :

3 — [مبتدأ [حمل] ذيل]

ومن البين أن هذه البنية تعكس توالي العمليات التي يتضمنها انتاج الخطاب. فالمتكلم ملزم، ليستقيم خطابه، بتعيين «مجال الخطاب» بدءا. وأحسن طرق التعيين التلفظ به. بعد ذلك، يتلفظ بمايشكل نواة الخطاب (أي الحمل)، وفي النهاية، يضيف، إذا اقتضى المقام ذلك، عبارة توضح أو تصحح أو تعدل ماورد في الحمل.

---

(5) الجملة النواة، بغض النظر عن المكونات الخارجية التي تتقدمها أو تتلوها، تتضمن محمولا (فعليا أو غير فعلي) تواكبه مجموعة من الحدود تحيل على الذوات المشاركة في الواقعة (عمل، حدث، حالة، وضع) الدال عليها المحمول.

(6) يستعمل، كما هو معلوم، مصطلح «الحدود» في النحو العلاقي، للدلالة على المركبات الاسمية الحاملة للعلاقات التركيبية الصرف (غير «المشوبة») أي علاقات «الفاعل» و«المفعول المباشر» و«المفعول غير المباشر». أما باقي المركبات فلا تسمى «حدودا» بل إن مايطلق عليها هو مصطلح «لاحدود».

فيما يخصنا هنا، نستعمل المصطلح «الحدود» بالمعنى المحدد في النحو الوظيفي حيث يطلق على جميع المركبات الأسمية المواكبة للمحمول سواء أكانت حدودا «موضوعات» أم كانت حدودا «لواحق».

أما ترتيب عناصر الحمل ذاته (محموله وحدوده) فإن المتحكم فيه بالدرجة الأولى، وسيط العلاقات التداولية القائمة بين هذه العناصر. بصفة عامة، تحتل المكونات الدالة على المعلومات «المعطاة» (المتقاسمة معرفتها بين المتخاطبين) المواقع الأولى في الحمل في حين أن المكونات الدالة على المعلومات «الجديدة» تنزع إلى التأخر. ويلاحظ، إضافة إلى هذا المبدأ العام، أن المكونات الحاملة لعلاقات تداولية خاصة تنزع الى احتلال مواقع خاصة. فالمكون الذي يشكل محط الحديث داخل الحمل (المكون «المحور») والمكون الدال على المعلومات الجادل في ورودها (المكون «البؤرة») ينزعان إلى احتلال الموقع الصدر في الحمل. مثال ذلك الجملتان(4) و(5ب) (باعتبارها ردا تصحيحيا على (5أ) :

4 — البارحة قابلت هندا

5 — أ) أحبُّ النابغة الجعدي الخنساء

ب) ليلى الأخيلية أحب النابغة الجعدي

(أأأ) يترتب عن (أ — أأ) أن البنية التركيبية للعبارة اللغوية ناتج لقواعد تتخذ دخلا لها المعلومات المتواجدة في البنية الممثل فيها للخصائص الدلالية والداولية. هذا الافتراض يدخل في تعارض بين ومبدأي الاستقلال والقالبية المتبنيين في نظرية النحو التوليدي. فالخصائص التركيبية، في هذا المنظور، لاتشكل نسقا مستقلا تحكمه مبادىء «داخلية» (مبادىء تركيبية صرف) وإنما هي سمات يتم تحديدها بواسطة قواعد تنطلق من المعلومات الواردة حول الخصائص الدلالية والتداولية. ونمثل، مرة أخرى، بترتيب المكونات. في نحو يعتمد فرضية ارتباط موقعة المكونات داخل الجملة بالخصائص التداولية التي تسم هذه المكونات، ينبغي أن تصاغ القاعدة المسؤولة عن ملء الموقع الصدر على أساس أن المكون المرشح لاحتلال هذا الموقع هو المكون الحامل لاحدى الوظيفتين التداوليتين المحور والبؤرة. فهذه القاعدة تربط بين خاصيتين، خاصية تداولية (خاصية التبئير) وخاصية تركيبية (احتلال الموقع الصدر)، على أساس أن الخاصية الأولى تحدد الخاصية الثانية.

إن التباين القائم بين الأطروحتين (أ) و(ب) يمكن أن يعد منطلقا للتمييز بين نمطين من النظريات اللسانية : نظريات تقوم على مبدإ استقلال بنية اللغة عما يمكن أن تؤديه هذه اللغة من وظائف، ونظريات تعتمد مبدأ ارتباط بنية اللغة بوظيفة التواصل، المبدأ الذي يمكن أن نصطلح على تسميته «مبدأ الوظيفية». على أساس

هذا المبدأ، تصوغ النظريات، المنتمية إلى النمط الثاني النماذج التي تقترحها لمقاربة الظواهر اللغوية[7].

2 - تنظيم النحو في النظريات الوظيفية

1.2 - مبادىء عامة :

ثمة شروط يجب أن تخضع لها صياغة الجهاز الواصف في كل نظرية لسانية تسعى في تحقيق مطمح الاستجابة لمتطلبات مبدإ الوظيفية. وتعد هذه الشروط معايير للمفاضلة بين الأنحاء التي تفرزها النظريات الوظيفية تمكن من انتقاء النحو الأكفى من بين مجموعة الأنحاء المقترحة.[8] أهم هذه الشروط يمكن إجمالها في مايلي :

أ) يلزم إفراد مستويات أربعة للتمثيل للخصائص الدلالية — المنطقية والخصائص التداولية والخصائص الصرفية — التركيبية والخصائص الصوتية والتنغيمية. ويمكن أن تقلص هذه المستويات إلى ثلاثة إذا تأتى التمثيل للخصائص الدلالية المنطقية والخصائص التداولية في مستوى (بنية) واحد[9].

ب) ويلزم أن تصاغ أنساق من القواعد (مكونات) تضطلع(1) ببناء كل من هذه المستويات التمثيلية و(2) ربط بعضها ببعض. وتتم هذه العملية على النحو التالي : ينطلق كل نسق من القواعد من المعلومات المتوافرة في المستوى التمثيلي الذي يتخذه «دخلا» له فيبني على أساس هذه المعلومات المستوى التمثيلي الموالي، المستوى «خرجه».

ج) انطلاقا من افتراض تحديد الوظيفة للبنية، يجب أن تنظم هذه المستويات التمثيلية بحيث يكون المستوى الممثل فيه للخصائص الدلالية والخصائص التداولية سابقا للمستويين المضطلعين بالتمثيل للخصائص الصرفية التركيبية والخصائص الصوتية والتنغيمية. بتعبير آخر، يتحتم، استجابة لافتراض تحديد الوظيفة للبنية، أن

(7) انظر تفاصيل صياغة النماذج الوظيفية كنموذج «النحو النسقي» ونموذج «الوجهة الوظيفية للجملة» ونموذج «التركيب الوظيفي» في كتابنا «اللسانيات الوظيفية : مدخل نظري».

(8) انظر مسطرة المفاضلة في المرجع السابق

(9) من المعلوم أن الجهاز الواصف المقترح فيما سمي «بالدلالة التوليدية» يتضمن، في المستوى التمثيل الأساس، بنية تمثل للخصائص التداولية («الاقتضاء»، «البؤرة»، «القوة الانجازية»..) إلى جانب الخصائص الدلالية.

تكون البنية مصدر اشتقاق الجملة هي البنية الدلالية ــ التداولية التي تتخذ دخلا للقواعد المتكفلة ببناء البنية الصرفية ــ التركيبية. إرضاءا لهذا الشرط، لايسوغ أن تتقدم، في نحو وظيفي، البنية الصرفية ــ التركيبية على البنية الدلالية ــ التداولية. (أو البنيتين الدلالية والتداولية) كما هو الشأن في الأنحاء غير الوظيفية.[10]

د) يستلزم الشرط (ج) أن يمثل للعلاقات (الوظائف) الدلالية والتداولية على أساس أنها علاقات أصول (لاعلاقات مشتقة). فهذه العلاقات هي التي تحدد، بمقتضى أسبقية الدلالة والتداول على التركيب، خصائص البنية الصرفية ــ التركيبية (كالخصائص الرتبية والاعرابية) لاالعكس.

هـ) يسود، في النماذج اللسانية المقترحة في السنوات العشر الأخيرة، الاتجاه إلى إقصاء القواعد ذات الطابع التحويلي استجابة لمبدإ «الواقعية النفسية» القاضي بالتخلي عن القواعد التي ليس لها مايؤسسها في العمليات الذهنية المواكبة لانتاج الخطاب أو فهمه. ويلاحظ أن الأنحاء الوظيفية التي اقترحت في هذه الحقبة تسعى في إرضاء هذا المبدأ حيث تحاول تلافي استخدام قواعد التحويل. فلا نجد في هذه الأنحاء إواليات تحويلية تضطلع، مثلا، بنقل البنية الدلالية ــ التداولية إلى بنية صرفية ــ تركيبية كما كان الشأن في نموذج ماسمي «الدلالة التوليدية».

2.2 - نموذج «النحو الوظيفي» عينة :

سنمثل، في هذه الفقرة، لتنظيم النحو في النظريات المؤسسة وظيفيا بالجهاز الواصف المقترح في إطار «النحو الوظيفي» الذي وضع أسسه منذ عشر سنوات سيمون ديك.

المستويات التمثيلية، في هذا النحو، ثلاثة : (أ) «بنية حملية» و(ب) «بنية وظيفية» و(ج) «بنية مكونية». تضطلع البنية الحملية بالتمثيل للخصائص الدلالية ــ المنطقية، خاصة للعلاقات الدلالية القائمة بين المحمول وحدوده (موضوعاته ولواحقه). وتتكفل البنية الوظيفية بالتمثيل، إضافة إلى الخصائص الدلالية، للخصائص

(10) إن هذه الخاصية هي، في الواقع، أساس التمييز بين الأنحاء الموسسة وظيفيا والأنحاء الموصوفة بـ «الصورية».

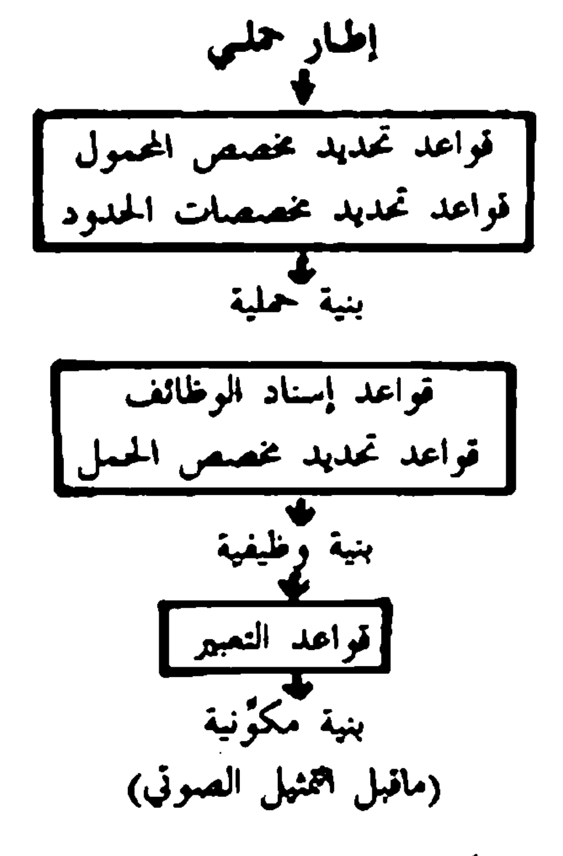
التداولية كالوظائف التداولية («محور» «بؤرة»..) والقوة الانجازية المواكبة للحمل. مثال ذلك البنية الوظيفية(7) للجملة(6) :

(6) أشايا شرب الطفل («بنبر» شايا»)

(7) [سهـ[تد[تا[مض شرب ف (ع1 ذس1 : طفل (س1)) منف فاع (ع1 ذس2 : شاي (س2)) متق مف بؤمقا]]]]

أما البنية المكونية فإنها محل التمثيل للخصائص الصرفية ـــ التركيبية. وتشكل هذه البنية ذاتها دخلا للقواعد الصوتية التي تضطلع بالتأويل الصوتي.

يتم بناء هذه البنيات الثلاث بواسطة ثلاثة أنساق من القواعد : قواعد تنقل إطارا حمليا باعتباره مصدر اشتقاق الجملة إلى بنية حملية وقواعد تحيل البنية الحملية إلى بنية وظيفيّة عبر تحديد الوظائف والقوة الانجازية وقواعد تنقل البنية الوظيفية إلى بنية مكونية كما يوضح ذلك الرسم التالي[11] :



(11) يضطلع بإمداد النحو بالأطر الحملية المتخذة مصادر لاشتقاق للجمل مكون قاعدي يسمى «أساسا» ويتضمن عنصرين : «معجما» يمثل للمفردات الأصول و«قواعد تكوين» تتكفل باشتقاق المفردات الفرعية انطلاقا من المفردات الأصول.

يتبين من الرسم(8) أن المسطرة المعتمدة في اشتقاق الجملة، حسب النحو الوظيفي، تخضع في مجملها للشروط الواجب إرضاؤها في صياغة نحو قائم على مبدأ الوظيفية[12]. ولنتأمل على الخصوص مرحلة نقل البنية الوظيفية إلى البنية المكونية. مايلاحظ، أولا، هو أن البنية الدلالية — التداولية (البنية الوظيفية) تشكل مستوى تمثيليا سابقا للبنية الصرفية — التركيبية. وفي هذه الأسبقية استجابة لمبدأ أن الخصائص الدلالية والتداولية تحدد الخصائص الصرفية — التركيبية. القواعد المسؤولة عن الربط بين هاتين البنيتين («قواعد التعبير») خمس مجموعات : (أ) قواعد صياغة المحمول و(ب) قواعد صياغةالمركب و(ج) قواعد إدماج الملحقات ومؤشر القوة الانجازية و(د) قواعد الموقعة و(هـ) قواعد إسناد النبر والتنغيم. تتكفل مجموعة القواعد الأولى بتحديد الصيغة الصرفية للمحمول والمجموعة الثانية بنقل «الحد» باعتباره بنية منطقية — دلالية إلى مركب (إلى بنية صرفية — تركيبية). وتضطلع مجموعة القواعد الثالثة بإدماج الأدوات الرابطة بين الجمل (في حالة اشتقاق الجمل المركبة) وإدماج الأدوات المؤشرة للقوة الانجازية (أداتي الاستفهام، «إن» مثلا). وتقوم قواعد الموقعة بمهمة ترتيب المكونات، مهمة نقل بنية غير مرتبة (البنية الوظيفية) إلى بنية مرتبة. أما المجموعة الخامسة فإنها تحدد موقع النبر كما تحدد تنغيم الجملة ككل. مايجب التنبيه إليه بصدد هذه المجموعات الخمس أمران :

(أ) تتضمن كل مجموعة قواعد مصوغة على أساس أن دخلها خصائص دلالية أو خصائص تداولية وأن خرجها سمة صرفية أو سمة تركيبية،

(آ) لاتتضمن هذه المجموعات قواعد ذات طابع تحويلي (قواعد تعيد ترتيب المكونات، قواعد حذف..). فالقواعد المسؤولة عن ترتيب المكونات في الجملة(6)، مثلا دخلها بنية غير مرتبة (البنية(7)) بحيث لايمكن أن يفترض أن احتلال المكون «شايا» للموقع الصدر ناتج عن تطبيق قاعدة نقل كما لو كان مصدر الاشتقاق جملة مرتبة يحتل فيها هذا المكون الموقع الموالي لموقع الفاعل («الطفل»).

(12) لايعني هذا أن نموذج النحو الوظيفي نموذج كامل خال من العيوب حتى على اعتباره نموذجا وظيفيا. فالانتقادات الموجهة إليه من الوظيفيين أنفسهم تحث على تعديله باستمرار.

3 - الوظيفية والصورية :

من المفاهيم التي نجدها غالبا مرتبطة بثنائية «الوظيفة البنية» الثنائية التي تقابل بين «الوظيفية» و«الصورية». ويلاحظ من خلال استعمالات هذين المفهومين في بعض الكتابات اللسانية المعاصرة أنهما لم يضبطا بعد الضبط الكافي. ويستحيل عدم الضبط هذا عتمة مطبقة حين تقام بين هذين المفهومين علاقة تقابل تجعل منهما مفهومين متناقضين تمام التناقض. ولعل علاقة التناقض هذه هي منشأ اعتقاد شائع مفاده أنه من الممتنع نظريا أن يجمع النحو الواحد بين الوظيفية والصورية، أن يكون وظيفيا وصوريا في ذات الوقت.

قد بينا، في مكان آخر[13]، أن الجمع بين سمتي الوظيفية والصورية لايمكن أن يعد مطعنا بحال من الأحوال، ونسوق هنا، في إجمال، بعضا من الأدلة التي تبرهن على إمكان تواجد هاتين السمتين في النحو الواحد :

أ) إذا فهمنا من عبارة «النحو الصوري» أن المراد بها هو النحو-المصوغ صياغة منطقية ــ رياضية، جاز أن نقول عن جميع الأنحاء التي تعتمد هذه الصياغة في بناء اجهزتها الواصفة إنها أنحاء صورية. وككل الأنحاء المعاصرة، تلجأ الأنحاء الوظيفية إلى بناء نموذج صوري يكفل التمثيل للظواهر المروم وصفها إذ إن هذه الطريقة، كما هو معلوم، هي الطريقة الوحيدة الكفيلة بضمان علمية الوصف.

ب) إذا فهمنا أن المقصود بعبارة «النحو الصوري» هو النحو الذي يسعى في وصف وتفسير الخصائص الصورية للغات الطبيعية، وجب أن نميز بين نمطين من الأنحاء كما سبق أن بيّنا في الفقرة (3.1) من هذا العرض : انحاء تجعل من هذه الخصائص نسقا مستقلا ذا مبادىء قائمة الذات وأنحاء تربطها، بموجب «مبدأ الوظيفية»، ربط تبعية، بالخصائص الدلالية والخصائص التداولية. مفاد هذا أن الانحاء الوظيفية تهتم بالخصائص الصورية للغة اهتمام الأنحاء غير الوظيفية («الصورية») بها، إلا أنها، بخلاف هذه الأنحاء، تحاول مقاربتها على أساس أنها غير مستقلة وأنها تتحدد طبقا للخصائص الدلالية والتداولية.[14]

---

(13) انظر كتابنا «اللسانيات الوظيفية : مدخل نظري».

(14) ليس الفرق، إذن، بين نمطي الأنحاء هذين في موضوع الدرس بل هو كامن في المنظور المنطلق منه في مقاربة هذا الموضوع

ج) يعترض أحيانا على اللغويين الوظيفيين بأنهم يبحثون، متطفلين، في مجالات الصرف والتركيب والمعجم والأصوات وكأن المعترض يظن أن الدرس اللساني الوظيفي يجب أن يقتصر على البحث في الخصائص الوظيفية الصرف كالخصائص المرتبطة بالاحالة والاقتصاد والوظائف التداولية والأفعال اللغوية.[15] ولا نرى مسوغا لهذا الاعتراض إذ إنه من غير المعقول أن يبحث في هذه الخصائص دون ربطها بطريقة من الطرق، بما يقابلها من صيغ وأبنية. ولو اقتصر الوظيفيون عا البحث في وظيفة اللغة معزولة عن بيتها لخرجت أبحاثهم عن أن تكون أبـ نغوية على الاطلاق.

د) في نفس السياق، يلاحظ استعمال الأنحاء الوظيفية لمفاهيـ ـمصطلحات وإواليات تمثيل سبق أن استعملت في أنحاء غير وظيفية كالنحـ ـوليدي التحويلي على وجه الخصوص. ولايعد استعمال هذه المفاهيم و.مصطلحات والاواليات في نحو وظيفي ما مأخذا على هذا النحو إذا كنا نعلم، كما تقدم، أن الأنحاء الوظيفية تبحث في ماتبحث فيه الأنحاء غيرها وإن اختلف المنظور. فلا يسوغ لذلك، أن نرمي نحوا وظيفيا بالتلفيقية والخلط بين ماهو وظيفي وماهو صوري لمجرد أنه يستخدم مفاهيم ومصطلحات وإواليات «صورية».

جملة القول، إذن، أن «الصورية» و«الوظيفية» سمتان لاتتنافيان بالضرورة وأنه من المشروع، نظريا، أن يكون النحو الواحد وظيفيا وصوريا في الوقت ذاته سواء أفهمت الصورية على أنها الصياغة المنطقية ــ الرياضية لنموذج الوصف أم قصد بها البحث في الخصائص البنوية للغة. ولايحصل التعارض بين هاتين السمتين إلا في نحو يمزج في تحليله للظواهر اللغوية بين مبدإ استقلال البنية ومبدإ ارتباط البنية بالوظيفة (وظيفة التواصل). والنحو المتعرض لهذه الآفة المنهجية نحوان : نحو «صوري» معتمد لمبدإ استقلال التركيب يقارب الخصائص التركيبية على أساس أنها تابعة للخصائص الوظيفية ونحو وظيفي قائم على مبدإ تبعية البنية للوظيفة يتناول قضايا التركيب دون أن يربطها بالعوامل الوظيفية التي يفترض أنها تتحكم فيها. التعارض، في نهاية الأمر، ليس قائما بين الصورية والوظيفية وإنما هو قائم بين أنحاء تؤمن بتبعية البنية للوظيفة وانحاء تؤمن باستقلال البنية. ولعل مما يضمن رفع هذا الالتباس أن يعوض التمييز بين «الأنحاء الصورية» و«الأنحاء الوظيفية» بتمييز يقابل بين «أنحاء وظيفية» و«أنحاء غير وظيفية» أو أي تمييز آخر يتيح الوصف الملائم لهذين النمطين من الأنحاء.

---

(15) لايصدق «توزيع للمهام» المبني عليه هذا الاعتراض إلا على المقاربات التي تقترح في إطار نحو قائم على مبدأ استقلال البنية القاضي بأن يفصل بين مامجاله النحو وبين مامجاله التداول (أو غيره)

المراجـع

طه، عبد الرحمان. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع 1987 .

المتوكل، أحمد، اللسانيات الوظيفية : مدخل نظري، منشورات عكاظ 1989

Austin, J.L, 1962, How to do things with words. Oxford University Press.

Chomsky, N., 1965, Aspects of the theory of Syntax. Cambridge : MIT Press.

Chomsky, N, 1975, Reflections on language. New york : Pantheon.

Chomsky, N, 1977, Essays on form and interpretation. Elsevier North-Holland.

Cole, P. (ed), 1978, Syntax and Semantics. Vol. 9 New York, Academic Press.

Cole, P. (ed), 1981, Radical Pragmatics. New-York : Academic Press.

Cole, P.and Morgan, J.(eds), 1975, Syntax and Semantics. Vol.3. New-York : Academic Press.

Dik, Simon, C, 1978, Functional Grammar. North-Holland.

Dik, Simon, C, 1986, On the notion «functional explanation». Journal of Belgian linguistics.

Gazdar, G, 1979, Pragmatics : Implicature, Presupposition and Logical form. New-York : Academic Press.

Givon, T(ed), 1979 a, Syntax and Semantics. vol. 12 . New-York : Academic Press.

Givon, T, 1979b, On understanding Grammar. New-York : Academic Press.

Halle, M.Bresnan, J. and Miller, G, (eds). Linguistic theory and Psychological reality. Cambridge : MIT. Press.

Halliday, M.A.K, 1970, «Language structure and language function» In Lyons, J(ed). New horizons in linguistics. Penguin Books.

Kuno, S, 1972, Functional Sentence Perspective : A case study from Japanese and English. Linguistic Inquiry3.

Miller, Ph, 1986, «On certain formal properties of Dik's Funtional Grammar». Belgian journal of Linguisties.

Moutaouakil, A, 1988, Essais en Grammaire fonctionnelle. Rabat : SMER.

Moutaouakil, A, 1989, Pragmatic functions in a functional Grámmar of Arabic. Dordrecht : Foris.

Moravesik, E. and Wirth, J, (eds), 1980, Syntax and Semantics. Vol. 13. New-York : Academic Press.

Newmeyer, F, 1983, Grammatical Theory : its limits and its possibilities. Chicago : The University of Chicago Press.

Nunberg, G, 1981, Validating pragmatic explanations. In Cole (ed)

Nuyts, J, 1986, «What formalists seem not to understand about functionalism. Arejoinder to P. Miller». Belgian Journal of Linguistics

Reinhart, T, 1982, Pragmatics and Linguistics : An anlysis of Sentence topics. Bloomington : Indiana University Linguistics Club.

Sadock, J, 1974, Toward a linguistic theory of speech acts. New-York : Academic Press.

Vance, T, Grossman, R. and San, L.J (eds), 1974, Papers from the parasession on functionalism. Chicago : Chicago Linguistic Society.

Van Valin, R. and Foley, W, 1984, Functional Syntax and Universal Grammar. Cambridge : Cambridge University Press.

مفهوم ادراك الآخر
ومسألة الدور في علم النفس الاجتماعي

د. مصطفى حدية
كلية الآد ب والعلوم الانسانية
الرباط

□ يهتم علم النفس الاجتماعي وديناميةالجماعات بالانسان في وضعه وعلاقاته وتفاعلاته، مع محاولة دراسة هذه التفاعلات بطريقة موضوعية وواقعية. والسؤال المطروح هو كيف يمكن إدراك حقيقة كائن انساني في وضع ما ؟ •

إن رونالدلانك[1] يرى أن الوقائع نفسها تصبح من باب الخيال والوهم في غياب الوسائل القمينة بابرازها كحقائق. ولعل واحدة من الصعوبات التي نصطدم بها سواء في الحياة العامة أو في علم النفس الاجتماعي، وهي العثور على الحقيقة وضبطها. لقد تمت، في الغالب، محاولة معالجة الوقائع الاجتماعية كأشياء باستعمال مفاهيم ومناهج الفيزياء او الرياضيات أو العلوم التجريبية. وهكذا، بعد كلودبرنار[2]، قام كورت ليفين[3] مابين 1928 و 1947 بتأسيس دينامية الجماعات كعلم تجريبي انطلاقا من وقائع ومن حقل القوى ومفاهيم التوازن شبه الثابت. وذلك بهدف الدراسة الموضوعية للعلاقات، غير أن الصعوبة تكمن، حسب لانك. في

• جل المراجع المعتمدة في هذه الدراسة قديمة نسبيا، فقد نشر أغلبها في الستينات. وهذا راجع لسبب رئيسي هو أن اكتشاف مفهوم الدور وأهميته إلى جانب مفهوم الادراك، لرتبط بهذه الفترة وقبلها بقليل. وما الكتابات الحالية، في أغلبها، الا تعديل أو تطوير جزئي له اقتضاه سياق الاستعمال في البحوث والدراسات.

(1) Laing, D.R, La politique de l'expérience : Essai sur l'aliénation, Paris : Ed. Stock, 1969.

(2) نفس المرجع

(3) Lewin, K, La psychologie dynamique, Paris : P.U.F, 1959.

أنه لو اعتبرنا الكائن الانساني كشيء، فان ذلك سيغير العلاقة بشكل لانستطيع معه أن نعرف عما نبحث. ولو استطعنا اعتباره كما هو فاننا، كما يرى لانك، «نستطيع معه أن نلاحظ سلوك الأخرين من الخارج من دون أن نقدر على ملاحظة تجربتهم، وهذا ما قاد البعض الى التأكيد على أن علم النفس لاينبغي ان يهتم بتجربة الآخر بقدر ماعليه أن يهتم، فقط، بسلوكه»[4]. ولكن، هل بالامكان أن تكون هذه الملاحظة الخارجية حقيقة ؟

إنني، عندما أدرك سلوك الآخر، يصبح هذا السلوك موضوع تجربتي، والعكس صحيح، لذلك كان من الصعب الوصول الى الادراك والضبط عبر سبيل آخر غير الانخراط في علاقة متداخلة ومتبادلة.

ويؤكد لانك : «انني أشاهدك، وانت كذلك. ولدى عنك تصورما، وأنت أيضا تحمل تصورا ما عني. ثم انني الاحظ سلوكك، وانت تلاحظ سلوكي، ولكنني لاالحظ خبرتك عني تماما، كما أنك لاتستطيع أن تبصر خبرتي عنك،إن خبرتي عنك ليست داخلية بالنسبة لي، بل هي، بكل بساطة، انت كما ألاحظك، ولست أعرفك كما لو كنت بداخلي تماما، كما أعرف أنك لاتتصورني كما لو كنت أنا أنت»[5]

ان العلاقة بين الأنا والأنت معقدة جدا، ويصعب إدراكها وضبطها كما بين ذلك مارتن بوبر[6]. فلعل إحدى الصعوبات التي يعرفها علم النفس الاجتماعي هي محاولة النظر الى الوضعية أو الحالة بشكل موضوعي وادراك الآخرين بعينه من مكانه وضمن عالمه كما يرى هو نفسه وليس كما أراه أنا من الخارج، ثم ايضا النظر اليه في علاقته بي، وفي علاقته بي أنا كشخص يمتلك علاقة به...وكما يقول كورث ليفين : «لاندرك قوة التيار على ظهر الباخرة، بل يتم هذا الادراك في خضم هذا التيار»

---

(4) لانك، المرجع السابق، ص : 17

(5) نفسه.

(6) Buber, M, «Je et tue» in : La vie en dialogue,trad. par. J. Louwenson-Levi, Paris : Aubier-Ed, Montaigne, 1959

ان دور الفرد واتجاهه يتحدد بواسطة «دور أو اتجاه الفرد (أو الأفراد) الذي يتفاعل معه، وذلك عبر مسلسل من التغذية الراجعة المستمرة، ان هذا التصور الدينامي والعلائقي هو ما يحدد الفرق الجوهري بين علم النفس الاجتماعي وكل أنواع علم النفس الأخرى تقريبا. فالتغذية الراجعة تنظيم ذاتي يتعايش ويتبادل، في أحضانه، ماهو معيش مع ماهو مدرك : الاعتبار والعلاقة والروابط والوضع.

يرى استيبولرت ميل انه اذا أخذنا طفلا يبلغ من العمر اثنتي عشرة سنة، في مدرسة ثانوية يتعلم بها الرياضيات، فان طريقة تعلمه لهذه الرياضيات لن تتوقف، فقط على كفاءة المدرس أو كفاءته هو في مجال الرياضيات التجريدية، أو المحسوسة، بل ان الأمر سيتوقف على ما اذا كان هذا التلميذ، في صباح يوم الاثنين هذا في الساعة التاسعة في غرفة الدرس هاته وضمن جماعة الفصل هذه، قد تواجدت لديه الرغبة أن يتعلم الرياضيات من هذا المدرس ذاته وفي هذه الوضعية بالذات ؟ »

ان التغذية الراجعة غناء راجع الى مصدره الأول. وقد ظهر هذا المصطلح مع الاتجاه (السيبرنتيقي) cybernitique، ويشرع في استعماله في علم النفس الاجتماعي وفي دينامية الجماعات من طرف كورت ليفين سنة 1947، لينتشر بعد ذلك انتشارا كبيرا.

ان الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بواسطتها مدرس ما ان يعرف أن تعليمه قد حقق اهدافه لاتكمن، فقط، في التأكد من وجود امكانية تواصل بينه وبين تلاميذه : امكانية ايصال منه الى التلاميذ، بل ان هذه الوسيلة تتجسد في وجود قناة تواصل ذات اتجاهين تسمح برجوع الأرسالية او الخطاب من التلاميذ اليه. وان الارتكان الى الامتحانات والاكتفاء بها ليس كافيا بالمقارنة مع خطاب راجع، وقد بنى سكينر[7] ادوات تعليمه بطريقة تسمح بتقويم ومراقبة دائمين لمعارف المتعلم وذلك راجع من أجل التصرف بشكل متابع على مايصلح بالفعل.

وتلخص سينتيانلسون[8] المشكل في التساؤل التالي : كيف يمكننا أن نعلم أن الآخر يعرف ما نعرف، أو أنه لايعرف ما نعتقد أنه يعرف ؟ ان الوسيلة في

---

(7) B.F.Skinner.

(8) Cynthia Nelson.

Cf. Moscovici, S.(S.l.d.de), Psychologie sociale, Paris : P.U.F,1984

ذلك هي خلق قناتين : الاولى لارسال الخطاب، والثانية من أجل خطاب راجع، وأن يوجد بين القناتين تفاعل متبادل.

يرسم علم النفس الاجتماعي خطاطة لعملية التواصل كالتالي : هناك مرسل «ر» يرسل معلومة ما عن طريق قناة الى مستقبل «ق»، وتمر هذه المعلومة عبر سلسلة من الوسائط والحواجز، ويرسل «ق»، بعد ذلك، خطابا راجعا أو تغذية راجعة. وهذا مايسمح بالمقارنة بين الخطاب المرسل والخطاب المستقبل. وغالبا عندما نقيم مثل هذه المقارنة. نتوصل إلى مفاجآت لم تكن في الحسبان. إن أغلب حالات سوء التفاهم بين الناس مردها إلى غياب أو ندرة القيام بمقارنة بين النوعين من الخطاب ومن ثم لاندري كيف تمّ استقبال الخطاب الذي أرسلناه، والذي نعتقد أنه تم استقباله.

بعض القضايا التي أثارها لانك بصدد علاقة الشيء وعلاقة الشخص.

هل يمكن أن نعتبر استحالة رؤية الطاقة النفسية لدى الكائن البشري، عند تشريح دماغه دليلا على عدم وجود الأنا العميق؟ وكيف يمكننا مشاهدة هذا الأنا العميق، خاصة إذا انطلقنا من الفرضية النفسية ــ الاجتماعية القائلة بأن أنا الفرد يوجد في علاقة دائمة ومستمرة مع أنوات أخرى، وأن هناك **أنا اجتماعي** هو الذي يشكل **الأنا الفردي** ويؤثر فيه.

إن بداخل **الأنا الفردي** يقبع أنا حيواني نشترك فيه مع باقي الحيوانات، وأنا اجتماعي يتحدد من خلال كل من الثقافة وحضارات الجماعات الصغرى التي ننتمي إليها، وبالأخص الأسرة، والقرية (أو المدينة أو الحي الذي نقطنه) وكذلك وضعنا الاقتصادي / الاجتماعي / الثقافي.

يقول لانك : «عندما يتواجد شخصان تربطهما علاقة، فإن سلوك كل واحد منهما تجاه الآخر يتأثر بسلوك هذا الآخر، كما أن خبرة كل واحد تتعدل وفق خبرة الآخر، وتتأثر بها، فليس هناك أي استمرارية بين سلوك الشخصين. إن جزءا مهما من سلوك الانسان يمكن اعتباره كمحاولة أحادية الجانب أو ثنائية من أجل إلغاء التجربة، والتجربة الواقعية : (يقصد لانك بالتجربة تلك التجربة المعيشة داخليا وليس التجريب)».[9]

---

(9) لانك المرجع السابق ص : 23.

إذا أردنا فهم سلوك كل واحد منا، فإن معرفة الأساطير، والشعائر، والفلكلور، والخرافات، والتقاليد، وتاريخ الاغريق والرومان، ومعرفة الدين، والمؤلفات الأدبية، والفنية الكبرى، كل ذلك يساعدنا بشكل كبير على معرفة اللاشعور الجمعي الذي نعيش به جميعا.

غير أنه في مجال علم النفس الاجتماعي، وبما أنه لايمكن الالمام بكل شيء، وبكل المجالات، سنحاول التطرق لموضوع الجماعات الصغرى، أو المسماة بالجماعات الضيقة : أي الجماعات وجها لوجه (مابين 10 و15 عضوا). وهي جماعات نستطيع منها أن نحصل على تجربة الشخص، وعلى مايحدث هنا والآن، وكذلك القيام بالتجريب على مختلف المتغيرات التي ترسم معالم السلوك، عن طريق محاولة التفكير في ماهية الكائن الانساني ضمن وضع ما، والتعرف على كيفية تأثير الأفراد في بضعهم البعض، الى درجة احداث تحويل في كل الادراكات، والتساؤل عن كيف يتم تحمل الوجود.

ماهو الادراك ؟ هل هو قرار، هل هو تغير؟ وما الفرق بين قرار (لفظي)، وقرار تم تطبيقه عمليا ؟ ثم ماالذي يمايز بين تغير لفظي أو قصير المدى، وبين تحول عميق ودائم لدى الكائن؟ كيف يمكن ضبط المعطيات وكيف تتم عملية احداث مختلف التحويلات فينا من طرف الآخرين، أو من طرف ذواتنا نحن دون أن نعلم ذلك؟ كل هذه التساؤلات والقضايا تتم إثارتها بواسطة تجارب أجريت بالمختبرات أو على الواقع، إما عبر جماعات ضيقة، أو جماعات مخبرية، أو جماعات تطور شخصي وتحسيس بدينامية الجماعات حيث كل فرد يلاحظ ويلاحظ من طرف الآخرين، يجرب على ذاته ويتوصل بتغذية راجعة تتعلق بسلوكه عن طريق النظر الى المرآة الاجتماعية للجماعة. وبالاضافة إلى ذلك أيضا، تطرح قضايا كبرى أخرى، كتلك التي يثيرها لانك والمتمحورة حول التساؤل عما اذا كان علينا أن نلاحظ ونعتبر الكائن الانساني كنحلة، أو كشيء، أو كمريض، أو كشخص يخضع للعلاج، أو كأجنبي يتميز باختلافه؟ ألا يمكن القول : إننا في هذا الوقت بالذات نتغير إلى درجة أنه لاشيء يصبح حقيقيا، وإننا نجعل الفرد مستلبا الى درجة أننا نجد أنفسنا أمام حالة مرضية تستجيب للمثير دون أن تعلم به ؟.

لقد تأسست دينامية الجماعات على يد كورت ليفين (عالم نفس جشطالتي، هاجر إلى الولايات المتحدة من النمسا بسبب الاضطهاد النازي)، وقد استقى ليفين هذا المصطلح من الفيزياء ليدرس التفاعلات وتطورها داخل جماعة ضيقة. وقد أطلق سنة 1945 اسم مركز البحث في دينامية الجماعات على المختبر الذي كان قد أسسه قريبا من بوسطن، وبعد وفاته تم نقل مختبره إلى جامعة مشيجان آن أربور (Anne ARBOR)، على بعد مايتجاوز بقليل ثلاثين كلم من ديتروا Detroit، وذلك على يد معاونيه فستنجر، وكارترورايت، وزاندر[10] لقد أسس ليفين، في الأصل، ذلك المختبر بهدف محاولة الخروج بارتسامات في مجال علم النفس، والوصول إلى قناعات بعد القيام بالتجارب، ومحاولة الربط بين البحث والممارسة بشكل يسمح لعلم النفس أن يكون شيئا نافعا لكل فرد ولكل زمان. ويوجد اليوم مابين 300 و400 مختبر لعلم النفس الاجتماعي في العالم. ويوجد في فرنسا بعض منها منذ 1950.

إن العلاقات بين الكائنات الانسانية، لدى ليفين، ليست ثابتة أو معطيات جاهزة، بل هي دائما في تحول، وتوازن شبه ثابت (وهو المصطلح الذي كان ليفين يفضله كثيرا). إنه توازن غير ساكن[11]. أي أن الشيء القليل يكفي لاحداث التغيرات فيه، وتحويل كل شيء. وهكذا تكون العلاقات علاقات دينامية، مرحلية، ومتجاوزة على الدوام.

لقد كان لكورت ليفين مجموعة من المفاهيم الخاصة بدينامية الجماعات وهي كالتالي :[12]

ــ إن الجماعة أكبر من مجموعة أفرادها وتختلف عنه، بمعنى إننا إذا أخذنا جماعة تتشكل من 9 أفراد، فإن هذه الجماعة هي 9 x 9 = 81 + 9 = 90 علاقة في آن واحد (إذ لكل فرد علاقة مع كل عضو في الجماعة بالاضافة إلى علاقته مع الجماعة ككل). ويوجد بين هؤلاء الأفراد توازن للقوى، كما أن هذه العلاقات تتطور.

(10) Léon Festinger, D. Cartwright, A.Zander.

(11) métastable .

(12) ليفين، المرجع السابق.

Fischer, G.N, Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale, Paris : P.U.M/Dunod, 1987.

إن الجماعة معطى بنيوي، بحيث إذا تغيب فرد واحد في يوم ما، أو انضاف فرد جديد فإننا لن نكون إزاء نفس الجماعة لأن ميزان القوى سيتغير، ذلك أن الفرد لن يجد الا موقعا آخر ضمن المجموعة، هذا المجموع الذي هو الجماعة ومجموع تفاعلاتها.

ــ إن ليفين يرتكز على مفهوم «مجال الحياة» في تناوله كل الوقائع التي تحدث بالنسبة للفرد أو الجماعة في زمن معين وضمن حقل حياته الخاص.

ــ كما أن ليفين يتناول دائما الأوضاع والقضايا بمفاهيم القوى المتواجدة والحاضرة forces en presence (الطاقة، القيمة الذاتية للشيء لدى الفرد La valence، ومفهوم التوجهات Vecteurs)، وذلك لتفسير السلوكات. ويعتبر ليفين الادراك، والتفكير، والمشاعر، والفعل، والذكريات، سيرورات تطورية تسمح بتوازن ارتجاجات وقوى نسق ما، فليفين يعتبر الفرد وكذلك الجماعة كنسق من القوى مع وجود مناطق، وفي كل لحظة يتجدد توازن للقوى، وتلعب في رسم حيثيات هذا التجديد، وبنفس المستوى، كل من وضعية الفرد ضمن الجماعة ومشاعره الداخلية.

إن كل ماينتمي إلى مجالنا الشخصي هو جزء من القوى المتواجدة بداخلنا، فقد نستطيع جهلها أو تجاهلها ــ وأغلب الناس يجهلون مشاعرهم التي يكنونها والتي تحركهم ــ ولكن مع ذلك فإن هذه القوى لاتكف عن أن تظل فعالة ومؤثرة.

إن علم النفس الاجتماعي، كعلم نظري وتطبيقي في نفس الوقت، يهدف الى توضيح مايدفع الكائن الانساني أو الجماعة الى الفعل، لأن الفرد يستطيع أن يسلك بشكل أفضل وبحرية أكبر كلما كان مفهوما وكان مايجري لديه واضحا، على خلاف ماإذا كانت الأمور غامضة، سواء على مستوى السلوك أو على مستوى شكلي (أي سواء على مستوى المهام أو على مستوى كامن ضمني بالنسبة للمشاعر أو الحديث الضمني، أو قيمة الشيء الذاتية حسب مصطلحات بيون[13]

ان المشاعر، بالنسبة لليفين، وكذلك الأفعال التي يقوم بها الفرد، والانجازات التي يمارسها داخليا، تماما كالتفاعلات داخل الجماعة، هي نتاج لمختلف الضغوط

---

(13) Bion, W.R. Expériences in Group and other Papers, London : Tavistock, trad. fr.de E.L. Herbert, Recherches sur les petits groupes, Paris : P.U.F, 1965.

والقوى المتواجدة. فعندما نسلك سلوكا نسلكه انطلاقا من توازن هذه القوى المتصارعة، وانطلاقا من ميل نحو تخفيض التوترات، وإعادة توازن القوى.

إن درجة الانتماء إلى جماعتنا هي الشعور الذي نحسبه من جراء انتمائنا الى هذه الجماعة، وإنه من الأكيد أننا إذا كنا في موقع مركزي بالنسبة للجماعة (مثال القائد)، أوفي موقع هامشي ضمن هذه الجماعة، فإن تشكل سلوكنا فيها سيكون مختلفا أدركنا ذلك أم لم ندركه. ذلك أننا سنتشبه بثقافة ما، أو بثقافة فرعية، وعينا ذلك أم لم نعه. كما أننا سنقوم بفرض أعرافنا وأفكارنا، أو على العكس، سنخضع لأعراف وأفكار الاخرين (وهذه تدرسها بالأخص السوسيومتري).

إن درجة الانتماء إلى الجماعة تمارس تأثيرها على كل مانفعله في كل لحظة وبشكل دائم. إن درجة الانتماء هذه، وكذلك القرارات التي نتخذها، تشكل دورا مهما، وتفعل فعلها في بنياتنا المعرفية، وفي ادراكاتنا. فكل إدراك في علم النفس الاجتماعي يعتبر إدراكا اجتماعيا، وليس ادراكا موضوعيا.

إن ليفين يتحدث، أساسا، عن المجال الاجتماعي، وهو بالنسبة له كل دينامي متكون من ذوات اجتماعية متعايشة، ومن جماعات فرعية، ومن أفراد منعزلين بفعل حواجز اجتماعية، أو مترابطين عبر قنوات تواصلية.

بعض القضايا المرتبطة بالدور

الانسان حيوان موطني territorial(*)

الانسان كالحيوان، عندما يوجد في موطنه فإنه يدافع عن هذا الموطن. وحسب رأي ادوارد.ت.هال[14]، فإن دفاعه هذا يتم بحسب مساحات مختلفة الفضاء اللمسي والبصري، الفضاء الشمي، الفضاء الحراري، ومسافة الفرد الاجتماعية، والمسافة الشخصية..

بماذا يحس الشخص الذي يدخل موطنانا، فيواجه إما المعاكسة أو النفور والاعتداء، أو يلقى الاختيار والقبول؟ إن هذا الشخص الذي يقتحم الموطن يعتبر إما عدوا ينبغي الرمي به إلى الخارج، أو غريبا يتحتم الاحتياط والحذر منه، أو يعتبر

(14) Hall, E.T, La dimension cachée, Paris : Seuil, 1971.

صديقا يتم تقبله. إن الأمر يتعلق بالأوضاع والحالات، فهو شريك جنسي، أو فريسة للالتهام، أو آخر مدعو.. إن الشخص الذي يدخل موطنا غريبا عنه، حتى ولو كانت إرادته قوية وثقته عالية، فإنه في بعض الأحيان يستشعر فقدان الوجهة الصحيحة بفعل الوضعية الجديدة (صدمة ثقافية مثلا).

يطرح في أغلب المؤسسات اتفاق حول العمل وكيفية القيام به، وكذا نلاحظ وجود أعراف مرتبطة بالانتاج والحضور، فالأفراد الذين يتجاوزون هذه الأعراف لاينظر إليهم بعين الرضا.

إن هناك أعرافا ضمنية ترتبط بالحضور (التأخرات، وحالات الغياب، العادية والمسموح بها كالحق في ثلاثة أيام بسبب ضربة برد او إصابة طفل بمرض الخ..) وقد بينت أعمال هيل وتريستا[15] حول حالات التعطل عن العمل، ان العمال الصناعيين يسقطون مرضى بسهولة كلما كان مناخ العمل متوترا ومكهربا (على العموم لاتتجاوز عدد أيام المرض القدر المسموح به قانونيا والذي يخول الاحتفاظ بالراتب كاملا). إن هناك بعض القواعد والتوضيحات المرتبطة بمتى وكيف يمكن للمشتغل التمتع بترخيص دون التعرض للعقوبة، ويكون القدامى أكثر الناس معرفة بهذه القوانين، ومن ثم فهم يستغلونها بشكل أكبر.

وتحدد درجة الحاجة الى الراحة بمجموعة من المتغيرات منها نوع المصلحة وقادتها ومختلف الظروف إن هناك بعض الأشخاص الذين يخلقون التوترات في مقر أعمالهم، ومن ثم فهم يثيرون لدى الآخرين أمراضا نفسية عضوية.[16].

إن كل شخص يقتحم موطنا جديدا لايدري أنه يمارس أشياء ممنوعة لو يوشك أن يفعل ذلك، ولكنه يستشعر ثقل مراقبة الآخرين له الى درجة الاختناق. فهو لايقدر على الحركة مخافة ان يلاحظوه، وفي بعض الأحيان يحس بنوع من الارهاب. ولا يملك الناس سوى الاصطبار بعض الوقت في انتظار أن تتقبلهم الجماعة، وهو أمر يبقى رهينا بعدد من الحيثيات والشروط. وبعد ذلك تخلق أواصر الارتباط بين الفرد والجماعة بشكل تدريجي،وهذا يتم، في الغالب، خارج

(15) Hill, Trist

(16) psychosomatique.

المجال[17]، أي خارج المعمل، أو المصلحة، أو المكتب، خارج المجال المهني المقنن الذي يتم فيه لعب أدوار ثابتة : دور العامل القديم أو المبتدىء الذي سيخضع لمجموعة من الطقوس وشعائر الانتقال الشكلية في ميدان العمل والذي يصبح — خارج هذا المجال — إنسانا متخلصا من وضعه كآلة مجهولة أو مخيفة. وبمجرد ما يصبح متقبلا من طرف الجماعة، يتغير سلوكه بشكل كبير جدا بحيث يبدأ هو أيضا في معرفة الضمني والخفي من الشبكة الشكلية، وفي معرفة المباح والمحظور من الأفعال.
إن أغلب المجتمعات تحتوي على معيار مزدوج :

— معيار شكلي
— معيار ضمني.وعلى حديث مزدوج أيضا : ما يقال على مستوى ظاهري.
— ما يقال حقيقة : (المحمول المضمر)

الحديث المضمر مع خطابه العاطفي الضمني

إن ظاهرة قواعد نشاط جماعة ما يختلف بشكل كبير عن حقيقتها.

وهكذا، وبعد مرور بعض من الوقت، يصبح العنصر الجديد إما مرفوضا أو مندمجا في الجماعة.

ويمكن أن نطرح التساؤل التالي : لماذا ترفض الجماعة أحيانا الوارد الجديد عليها؟ يتم الارتكاز في علم النفس الاجتماعي، وفي دينامية الجماعات، على طرح ليفين الذي يرى أن كل جماعة تعيش توازنا غير قار، وينتهي بها الأمر إلى معرفة توازن شبه ثابت في الأخير. إن الافراد يمتلكون أدوارا ووظائف، ويبرز بينهم ميزان قوة. وهكذا فبمجرد مايطرأ تغير ما على عدد الأفراد يختل التوازن داخل الجماعة، مما يستلزم توازنا جديدا يؤدي بدوره إلى امتلاك الفرد لموقع جديد، ودور جديد، ومكانة جديدة. بل إن الفرد قد يفقد مكانة الامتياز التي ربما كان يمتلكها كمكانة القائد مثلا. وهكذا فإن الأفراد الذين يوجدون ضمن مواقع مركزية وذات امتياز قد يفقدون هذه المواقع بفعل قدوم هذا الوارد الجديد، ومن ثم فهم ينبذونه بفعل رغبتهم في مقاومة التغير، وبفعل القلق الذي يخلقه هذا المجهول.

إن كل واحد منا يمتلك داخله مزلوجة بين الرغبة في التغيير، ومقلومة هذا

---

(17) Hors-champ.

التغيير، مقاومة تتم في الغالب على مستوى لاواعي ــ ولكنها ذات طابع انساني ــ وهذه المقاومة تتميز بكونها أقوى. ولهذا السبب بالذات تبرز دائما، وحتى في اللحظات الأكثر سعادة، مظاهر القلق من حدوث تغيرما : (مثلا عند التأهب للسفر، أو الزواج، أوحدث هام ولو كان مرغوبا فيه، أو امتحان..). فكيف يتصرف هذا الوارد الجديد ضمن هذا الوضع الجديد؟ إن الدخول في جماعة ما يعني ضرورة ايجاد مكانة، وامتلاك دور ضمن هذه الجماعة، والحصول على موقع سوسيومتري، وعلى تقدير ملفيها.

إن كل جماعة لها مناخها، ولغتها، وتقاليدها، وأعرافها، وعاداتها التي لاتعرف بسهولة. وطبيعي جدا أن الفرد الذي يستطيع التوافق الجيد مع هذه الجماعة هو فرد يتمتع بقدر كبير من الفصاحة والفطنة التي تخول له الاحساس بمناخ الجماعة والتصرف وفق طبيعة هذا المناخ، لافرض سلوكه هو على هذه الجماعة.

وقد عرف بالز[18]سير عمل الجماعة في خطاطة للتفاعل[19] بأن قسم سلوك أي فرد الى 12 دورا، ومنطقة اجتماعية عاطفية، ايجابية، سلبية، ومحايدة. تكون البداية اتخاذ وضع محايد موضوعي يطرح من خلاله الأفراد مجموعة من التساؤلات، ويعطون أجوبة من طراز موضوعي مرتكز على المهمة، وهذا مايسمى مرحلة التوجه. وعبر مجموعة من الأسئلة المتمحورة حول المهام، يدخل الأفراد ضمن صدامات أكثر فأكثر، ويبرز الصراع من أجل قيادة الجماعة، ويحاول الأعضاء أن يتعرفوا على من يمتلك السلطة. وبعد ذلك سيعبرون عن مشاعرهم التي تكون في البداية سلبية. وهذا مايحرر التعبير عن المشاعر الايجابية، وهو مايسميه «بالز» بمنطقة العلاقة الاجتماعية العاطفية وانطلاقا من هذه المرحلة ستتخذ الجماعة قراراتها وتنفذ مهمتها. وبمجرد أن تنجز المهمة يتم تعديل توازن القوى.

لقد بينت الملاحظات أن الجماعات تختار قادتها حسب طبيعة المهمة التي تهدف الى انجازها. ومن ثم فهي لاتتخذ كمسؤولين عنها نفس الشخص لكل المهام المختلفة، فمن يختار قائدا في أداء مهمة ما قد لايختار كذلك ضمن مجال اجتماعي أو أنشطة ألعاب.

(18) Bales, R.F, Interaction Process Analysis : A Method for the Study of Small Groups, Cambridge. Mass, Addison, Wesley, 1950.

(19) Interaction Process Analyses.

هناك خلط ظل ينتاب الفرق بين الفكرة المعتبرة ان القيادة ظاهرة غير مكتسبة بحيث أن خصائص القائد خصائص فطرية (وهذه فكرة تقليدية ترجع الى القرن 19 ولم يتم تأكيدها من طرف علم النفس الاجتماعي)، وبين مختلف وظائف القيادة التي تم توضيحها في إطار دينامية الجماعات بالولايات المتحدة الامريكية، وهو ما أفرز بيداغوجية لمختلف الأدوار التي يمكن أن يتقلدها الفرد ضمن الجماعة، وهو أيضا ما أدى إلى تقسيم القيادة إلى مجموعة من الأنواع (72 نوعا أو دورا حسب كنيت بين[20] وبول شيتس P.SHEATS)، كما أدى هذا الى مساهمة أكثر فعالية في الجماعة.

ولعل القضايا المرتبطة بالموقع السوسيومترى والقيادة كانت قد أثيرت في علم النفس الحيواني. فقد أكد كيو[21] أننا لو وضعنا قطين مجتمعين، فإننا سنلاحظ أن أحدهما مسيطر، والآخر مسيطر عليه. وإذا ما وضعنا قطين معا كلاهما مسيطر عليه، فإن أحدهما سيسيطر لامحالة. وإذا ما وضعنا قطين مسيطرين معا فإن أحدهما هذه المرة سيصاب بحالة من العصاب.

وفي بعض التجارب التي تمحورت حول مجموعة من الدجاج وسلوكها في نقر الأكل، لوحظ أن هناك نوعا من الهرمية في الخضوع لضربات المنقار، بحيث أن كل دجاجة تخضع، أثناء النقر، لضربات من يفوقها في هرمية الحتم، وتمارس ضربها على من هو دونها في هذا الهرم، إلى أن يصل هذا التسلسل الى الدجاجة الموجودة في أسفل درجة، والتي لاتجد من تأخذ منه بثأرها.

المكانـة السوسيومتريـة :

هناك ثلاث طرائق لابراز المكانة السوسيومترية[22] لدى فرد ما ضمن الجماعة :

١ - جدول الاختيارات الكلاسيكي :

يبين مورينو أن هذا الجدول يتكون من مدخلين (خط سيني وخط صادي)، يتم وضع أسماء أفراد الجماعة على كلا الخطين، ويرسم خط وسيط منحرف مكون

(20) Benne, K, «History of the T-Group in the laboratory Setting», in : L.P. Bradford, J.R.Gibb, K.D Benne, T-Group Theory and Laboratory Method, New-York : John Wiley and Sons, 1964.

(21) Kuo.

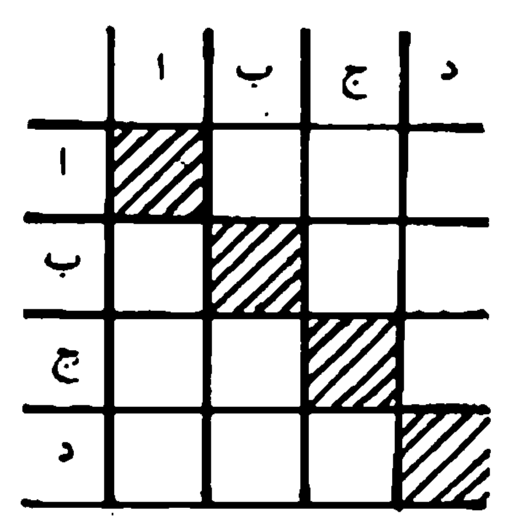
(22) Moreno, J.L, Fondements de sociométrie, Paris : P.U.F., 1970.

من خانات فارغة بحيث أن الفرد لا يمكن أن يختار نفسه، ثم بعد ذلك نحاول التعرف على عدد حالات الانجذاب والنفور التي يحصل عليها كل فرد في الجماعة، وهكذا نحصل على موقعه السوسيومتري، كما نتبين كذلك :

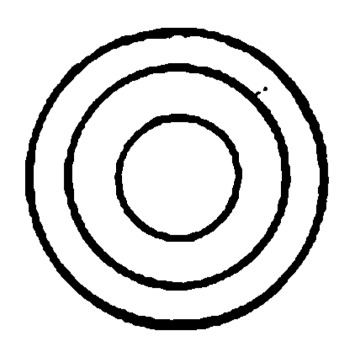
ـ القادة أونجوم الجماعة الذين يحصلون على عدد كبير من الاختيارات.

ـ الأفراد الذين يحصلون على مجموعة متوسطة من الاختيارات.

ـ المهمشون والمنبوذون الذين يحصلون على عدد قليل من الاختيارات أولا يحصلون على أي اختيار بتاتا.



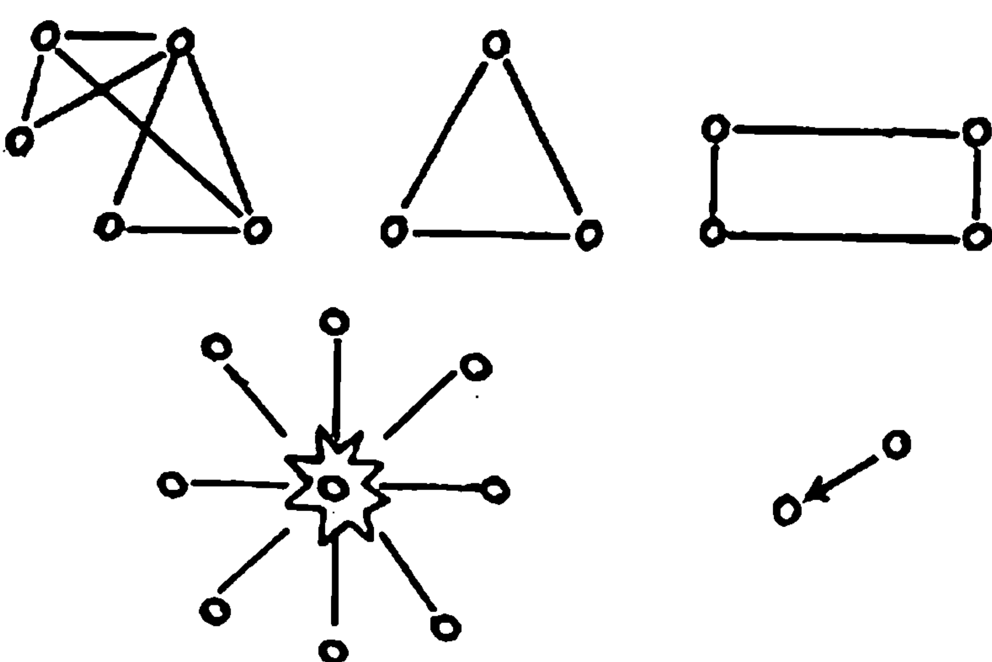
2 - سلم ماري نورثواي[23] وهو عبارة عن ثلاث دوائر متراكزة (أي لها نفس المركز)، يتم وضع الأسماء الأكثر قبولا من الجماعة : (القادة) في الدائرة الداخلية، وفي الدائرة الوسطى يتم وضع الأفراد الذين حصلوا على اختيارين أو ثلاثة، وفي الدائرة الخارجية (الهامشية) يتم وضع المهمشين والمنبوذين من طرف الجماعة.



(23) Northway, M. Initiation à la sociométrie, trad. par H.Jidoward, Paris : Dunod, 1964.

3 ـ الخطاطة الاجتماعية لمورينو (السوسيوغرام)

يمكن أيضا تمثيل هذه الاختيارات على شكل خطاطة بحيث تبرز العلاقات المتسلسلة، والعلاقات الثلاثية والرباعية كما يبرز الأفراد المنعزلون، والأشخاص الذين يحتلون مواقع مركزية في الجماعة. كما أن العلاقات تبرز في هذه الخطاطة كعلاقات أحادية أو تبادلية ونستطيع ملاحظة هذه العلاقات ضمن شبكة متداخلة مع علاقات تبادلية.



وتبرهن التجربة على أن القادة هم أولئك الذين يحتلون مواقع مركزية. إنهم يمتلكون المعلومات والاتصالات والنفوذ وحب الجماعة في نفس الوقت (إنهم من يسميهم مورنيو بالرأسماليين العاطفيين). وفي المقابل يوجد المنبوذون والمنعزلون (البروليتاريا العاطفية) الذين لايمتلكون إلا قدرا ضعيلا من تعاطف وحب الجماعة، في حين توجد جماعة أخرى تلعب دور الموجه الخفي، إن أعضاءها هم أولئك الذين تختارهم جماعات صغرى تتكون من ثلاثة الى أربعة أشخاص، ويوجد في علاقة مع القائد الشعبي. وعلى العموم فإن هذه الجماعات تكون متصلة في بعض الأحيان. ويتوقف وضوح الخطاطة الاجتماعية بحسب طريقة تناولها. وهذا الوضوح يساعد على فهم شبكة التفاعلات، وتبين من هو الذي يمرر المعلومات والتواصلات.

ـ إن من بين القضايا التي تلاحظ داخل الجماعات هو أن الحديث عادة يوجه إلى الأفراد بحسب موقعهم السوسيومتري، إن الأشخاص، عندما يرسلون الحديث

ضمن جماعة ما، يتوجهون في حديثهم إلى الأشخاص الأكثر شعبية وجاذبية، أي إلى الأشخاص الذين يتكلمون. ولا يتم النظر، أثناء الحديث، إلا بشكل أقل الى المهمشين في الجماعة الذين قليلاً مايتم توجيه الحديث إليهم. إن هؤلاء الآخرين يوجدون خارج شبكة المعلومات.

وتكون للشبكة السوسيومترية، في المؤسسات، تأثيرات كبيرة، فأ..ب المعلومات تنتشر عبر شبكة التواصلات السوسيومترية اللاشكلية وليس عبر الاعلام الشكلي الممنوح بطريقة رسمية، لذلك نلاحظ أن الأخبار والمعلومات ت..ب تقريبا في أي مكان قبل أن تعرض من طرف الجهاز الرسمي، إنها تتسرب عبر شبكة تواصلات لاشكلية.

إن علم النفس الاجتماعي يرمي إلى البحث عما هو خفي، وتوضيح مايجري فعلا. ويعتبر بيون مع المدرسة الانجليزية ان التواصل يتم عبر مستويين :

- المهمة التي هي الواقعي الظاهر.
- المستوى العاطفي الخفي.

ويرى بيون أن الناس يعتقدون أنهم يتخذون قرارات منطقية عقلية في حين أنهم لايتخذون سوى قرارات وجدانية انفعالية. وقد اوضح باتسون[24] ولانك أن الفصاميين ينحدرون في الغالب، من أسر تكلمهم عادة وفق مستويين :

+ «أحبك لأنك طفلي»، + «إنني لا أحبك لأنك ابن أبيك».

هذا مع خطاب مزدوج (double bind) ومتناقض مفروض. إن هنا مايسميه رودجرز ROGERS الافتقاد إلى التطبيق، فالاتجاهات المعبر عنها لاتتطابق مع مايقال، ومايعتقد أنه قد تم التعبير عنه. ولن تكون هناك علاقات إنسانية حقيقية مالم يوجد تطابق بين مايقال، ومايتم الاحساس به واستشعاره. فالمستقبل يدرك التنافر ومن ثم فإنه لايدرك كيف ينبغي التصرف، لذلك تبرز الاستجابات المرضية (الفصام، الذهان..).

إن كل علم النفس الاجتماعي العيادي وجماعات التكوين الهادفة إلى تعديل الاتجاهات الاجتماعية (T.Group) وجماعات التحسيس...تنحو نحو إبراز الاختلافات

---

(24) Bateson.

الموجودة بين هذين المستويين. الظاهر والكامن، الشكلي والضمني،المعقلن والعاطفي، مستوى المهام ومستوى الصيانة. غير أن الدكتور كرين[25]. (ندوة حول العصاب عقدتها جمعية المقاطعة 13، فبراير 1972)، يعتقد أن لانك ساذج عندما يعتقد أن خطابا مالايمكن أبدا أن يكون موحد الموضوع، وأن الاتجاه المضاد للطب النفسي يعاكس أستاذ «الـ ZEN» الذي ينهار مستسلما للاغراء الرومانسي للجنون متناسيا أنه بالنسبة للشاعر هناك تسع فصاميين يعانون من فقر فيسيولوجي (فقر في التكوين النفسي) وأنه يمكن «معالجتهم» بواسطة خطاب هو عرضة لانتقادات منهجية من طرف النظم الاجتماعية.

(يتبع)

---

(25) .Green

مامعنى «قانون علمي» ؟

د.عبد السلام بن ميس
كلية الآداب والعلوم الانسانية/بالرباط

مقدمة :

□ مامعنى «قانون علمي»؟ ما المقصود من العبارة «قانون علمي» أو «قانون طبيعي» ؟ كيف يمكن تعريف «القانون العلمي» ؟ هذه هي الأسئلة التي سوف ينطلق منها هذا المقال. وهي أسئلة طُرحت غير مامرة خلال تاريخ العلم ولاتزال تُطرح حتى الآن. والسبب الأساسي الذي دفعنا إلى اختيار هذا الموضوع للمناقشة هو كون «تعريف القانون العلمي» لايزال يطرح مشاكل حادة سواء على مستوى الابيستيمولوجيا أو على مستوى المنطق الصوري (الرياضي) وقد أدت التحليلات في هذا الصدد إلى نتائج متباينة : فمن الدارسين المعاصرين من يعتقد أن بإمكاننا تعريف القانون العلمي دون إشكال[1]. ومنهم من يعتقد أن إيجاد تعريف مضبوط للمصطلح «قانون علمي» مسألة غير ممكنة[2]. ومنهم من يقترح التخلي نهائيا عن المصطلح وعن فكرة «القانونية»[3]. ومنهم، أخيرا، من يرى أن حل مشكلة تعريف القانون العلمي لن يصبح ممكنا إلا إذا تمت صياغة تأويل سليم لفكرة «الشرط الامتناعي»[4].

هل لهذه الاختلافات أساس معقول؟ وهل يمكن تفاديها؟ ذلك ماسوف نحاول تحليله في الصفحات التالية معتمدين على الخصوص على ثلاثة نماذج من الآراء :

---

(1) Cf. AYER. A.J., «What is a law of Nature?», in : **Revue Internationale de Philosophie**, vol. 1956, pp. 144-165

(2) NAGEL E., **The Structure of Science : Problems in the logic of Scientific Explanation**, London : Routledge and Kegan Paul, Fourth Impression 1974, pp. 47 ff.

(3) INWAGEN P.V., «Laws and counterfactuals», in : **Noûs**, vol. 13, 1979, pp. 439-453.

(4) GOODMAN N., **Fact, Fiction and Forecast**, London : University of London, at the Athlone Press, 1954, Section I.

رأي آير[5] ورأي ناجل[6] ورأي أينواكن[7].

1 ــ المصطلح «قانون علمي» :

كل من يهتم بالابيستيمولوجيا والعلم سوف يلاحظ أن المصطلح «قانون علمي» أو «قانون طبيعي» أو فقط «قانون» مصطلح غامض. ففي العلم التجريبي، هناك آراء مختلفة حول قبول أو رفض تعبير ما كقانون علمي. مثلا، لقد حصلت مشادات كلامية حول حمل التسمية «قانون علمي» على التعابير التي تفيد التواترات الاحصائية. ومن بين العلماء أيضا من يعتقد أن القانون الأول للنظرية الحرارية[8] لاينتمي إلى قوانين الطبيعة[9]، لأنه مجرد مواضعة وليست هناك أية إمكانية منطقية ليصبح منقوضا[10]. إذن، لكي نقبل تعبيرا ما ونأخذ به كقانون علمي، ولكي نضع حدا للخلافات التي قد يثيرها هذا التعبير أو ذاك باعتباره قانونا أو مجرد مواضعة، لابد من بناء معيار على أساسه نميز بين التعابير الممثلة للقوانين والتي ليست كذلك.

يتفق أغلبية الباحثين على أن القوانين العلمية لها صيغة الشرط الكلي :

1) مهما كان س، إذا كان س هو ك فإن س هو ل.

أو باختصار :

2) كل س هو ك[11].

---

(5) Ayer

(6) Nagel

(7) Inwagen

(8) Thermodynamics

(9) يفيد القانون الأول للنظرية الحرارية بأنه، «في نسق فيزيائي مغلق، يكون مجموع الطاقة ثابتا».

(10) Falsified

(11) العبارة (2) شكل مبسط للصيغة المنطقية للعبارات الممثلة للقوانين. ولقد تعمدنا هذا التبسيط، تقليدا لناجل، لتبسيط الفهم. وفي الواقع، بإمكاننا، مثلا، أن نصوغ القانون القائل بأن «الحديد يتمدد إذا سخن» كما يلي : «كل س وكل ص، إذا كان س حديدا وس سخن في الوقت ص، فإن س يتمدد في الوقت ص».

لاحظ أن هذا المثال يحتوي على سورين كليين («كل س» و«كل ص»)، بينما يحتوي المثال (1) في المتن على سور كلي واحد. وهناك صيغ أخرى تحتوي على سور كلي وسور بعضي في نفس الوقت. بصفة عامة، مهما كانت بنية العبارة فإنها، لكي تعبر عن قانون علمي، لابد أن تحتوي، على الأقل، على سور كلي واحد. انظر أمثلة توضيحية في ناجل (Nagel)، المرجع السابق.

ويتفق أيضا هؤلاء الباحثون على أن ضرورية خاصية «الكلية» بالنسبة للعبارات الممثلة للقوانين العلمية لاتناقش؛ الذي يناقش هو «نوعية» هذه الكلية نفسها المحمولة على هذه العبارات، لأن هناك تعابير كلية ليست إطلاقا قوانين علمية حقة، كما أن هناك عبارات كلية لها صورة قانون علمي غير أنها تُرفض لعدم توفرها على خواص أخرى[12].

يورد ناجل في هذا الصدد المثال التالي؛ لنفرض أننا نرغب في الاجابة على السؤال : «لماذا يعلو الصدأ القطعة س في سيارة علي ؟».

قد يقول قائل بأن «الصدأ يعلو كل قطع سيارة علي وأن س قطعة في سيارة علي». لكن هذا، في نظر ناجل، لايمكن اعتباره تفسيرا علميا، لأن المقدمة الكلية فيه ليست إطلاقا قانونا علميا. وهنا ينبه فلاسفة العلوم، بصفة عامة، إلى ضرورة التمييز بين التعابير الكلية التي تؤدي قانونا علميا، وهي التي يسميها ناجل وغيره بـ «التعابير الناموسية»[13]، وبين «التعابير الكلية العارضة»[14]، أو مايسميه آير بـ «التعابير الحادثية»[15] التي ليست ناموسية والتي، إذا استعملت كمقدمة في تفسير تجعل هذا الأخير مرفوضا علميا.

2 ـــ الشروط الكلية الناموسية والشروط الكلية العارضة :

تمييز قانون علمي عن غيره من التعميمات، ينبغي وضع طريقة للتمييز بين الشروط الكلية الناموسية التي تؤدي القوانين العلمية والشروط الكلية العارضة التي لاتؤديها ولكن قد تشتبه بها. ومن بين الطرق الممكنة لقيام هذا التمييز، تلك التي تعتمد على الكيفية التي تُبنَى بها التعابير الشرطية في المنطق الصوري. في هذا المنطق يؤول هذا النوع من التعابير بحيث تقول مايلي :

---

(12) مثلا، الخاصية القائلة بوجوب كون القانون العلمي موضوعا على صورة قانون سببي.

(13) «التعبير الناموسي» (Nomological Statement) هو الذي، إذا صدق، صحت تسميته «قانونا علميا». كلمة «ناموسي»، التي سوف نتبنّى استعمالها في هذا المقال، يونانية الأصل (نوموس : NOMOS)، وتعني «قانون». وهي كلمة تناولها العرب القدماء (كما في قولهم : «نواميس الطبيعة») بنفس معناها اليوناني الأصلي. كما تم تبنيها في اللغات اللاتينية واشتق منها النعت nomological و nomologique، الخ. وهو نعت يؤدي نفس المعنى الذي تؤديه الكلمة الانجليزية Lawlike التي ينبغي تمييزها عن الكلمة «Lawful».

(14) Accidental S.

(15) Factual S ر : آير، نفس المقال.

«إذا تم تحقق المقدّم، فيجب أيضا أن يتم تحقق التالي». مثلا، العبارة :
3) كل الغربان سود

(التي نُعبر عنها عادة بالقول : «كل س، إذا كان س غرابا فإن س أسود»)
تقول بأن كل شيء مشخص، وجد في الماضي أو في الحاضر أو في المستقبل، يحقق كينونة غراب، فهو أيضا أسود. ويمكن التعبير أيضا عن المعنى المبلغ من طرف هذه العبارة بالأقوال : «لم يوجد قط غراب لم يكن أسود»، «لايوجد غراب ليس أسود»، «لن يوجد غراب ليس أسود»..

الصيغ الشرطية المبنية بهذه الطريقة[16] تؤكد فقط الترابطات المادية[17]؛ لهذا يُقال عنها أحيانا بأنها تصوغ فقط «وصلا ثابتا» للخصائص وتعبر فقط عن الكلية العارضة (أو الحادثية).

في هذا التأويل، لكي يصدق الشرط، يكفي أن لايوجد شيء (في الماضي والحاضر والمستقبل) يحقق المقدّم. فمثلا، يمكن أن تصدق العبارة : «إذا لم تكن الحيوانات الوحيدة القرن موجودة فإن الحيوانات الوحيدة القرن سوداء»؛ ويمكن كذلك أن تصدق العبارة : «إذا لم تكن الحيوانات الوحيدة القرن موجودة، فإن الحيوانات الوحيدة القرن حمراء». باختصار، يكون الشرط المادي صادقا إذا كان مقدّمه كاذبا سواء كان تاليه صادقا أم كاذبا. ويُقال عن هذا النوع من الصيغ الشرطية بأنها صادقة صدقا فارغا[18]

اعتبارا لما سبق، إذا كان القانون العلمي مبنيا على صورة شرط مادي، فهل معنى هذا أنه لايؤكد أكثر من كلية عارضة من هذا النوع ؟ غالبا ما يكون الجواب الذي يُعطى عادة هو السلب؛ لأن القانون العلمي يُعبِّر، ويجب أن يُعبر، عن ترابط أقوى (بين المقدم والتالي) من مجرد اتفاق مادي.

---

(16) طريقة وايتهيد ورلسل في :

RUSSELL B. and WHITEHEAD A.N, Principia Mathematica, combridge :
At the University Press, vol. 1, 1910,
vol. 2, 1912; vol. 3, 1913.
(2^{nd} ed : 1925-1927).

(17) Matter of fact connections

(18) vacuously true

لقد اعتقد كثير من الفلاسفة والعلماء أن الترابط الذي يعبر عنه قانون علمي يتضمن نوعا من الضرورة وصفت أحيانا بأنها سببية، وأحيانا منطقية وأحيانا أخرى فيزيائية. فقولنا بأن «الحديد يتمدد بالحرارة» يعني، حسب هذا الاعتقاد، أنه، حتى القطع الحديدية التي لم توجد ولا توجد ولن توجد أو قد توجد، لابد أن تتمدد دائما عندما تسخن.

بتعبير آخر، «من المستحيل فيزيائيا أن توجد قطعة من الحديد لا تتمدد بالحرارة». فعندما توضع صيغة ما للتعبير عن قانون علمي يراد منها، مثلا، أن تسخين قطعة حديد يقتضي بالضرورة (أو يستلزم) تمددها. وتوصف عادة الصيغ الشرطية الكلية المفهومة بهذا المعنى بكونها صيغا كلية قانونية أو «كليات ناموسية»[19].

الطريقة الثانية للتعبير عن الفرق بين الكلية الناموسية والكلية العارضة (أو الحادثية) تتلخص فيما يلي : لنفرض أن هناك قطعة حديد «حـ» لم تسخن قط، بل دمرت نهائيا قبل التفكير في تسخينها. ولنفرض أيضا أنه، بعد عملية التدمير هذه، سُئِلنا : «هل كان على القطعة «حـ» أن تتمدد لو أنها سخنت؟». ثم أجبنا بالايجاب. لنفرض أخيرا أنه طُلِب منا تقديم مبرر لهذا الجواب الايجابي. فما هو المبرر الممكن قبوله في هذا الصدد؟

المبرر الذي يُقدَّم عادة هو أن القانون العلمي «كل قطعة حديد، عندما تسخن تتمدد» يضمن (أو يؤيد) الصيغة الشرطية الامتناعية المقابلة له. وفي هذه الحالة، الصيغة الشرطية الامتناعية المقابلة هي :

4) لو سُخنت «حـ» لتمددت.

أي أن الكلية الناموسية هي تلك الكلية التي تضمن الصيغ الشرطية المبنية بواسطة الأداة «لو» :

5) كل س، لو كان س حديدا سخن، لتمدد س.

وعلى العكس من ذلك، الكليات العارضة (غير الناموسية) مثل «كل القطع في سيارة علي يعلوها الصدأ» لا تضمن الشرط الامتناعي :

6) كل س، لو كانت س قطعة في سيارة علي لعلا الصدأ س[20].

---

(19) Nomological universals

(20) ر : ناجل، المرجع السابق، ص 51-52.

لنناقش الآن القيمة العلمية لهاتين الطريقتين في توضيح الفرق بين الكليات الناموسية والكليات العارضة. ولنبدأ بمسألة تضمن القوانين العلمية لنوع مامن الضرورة.

3 ــ هل القانون العلمي يتضمن ضرورة ؟

لننبه، أولا، إلى أن معنَى كلمة «قانون»، كما هي مستعملة في العبارة «قانون علمي»، تختلف عن معنَى نفس الكلمة كما هي متداولة في الميدان الأخلاقي والشرعي. فأغلبية الفلاسفة والعلماء (وخاصة المعاصرين) لا يتصورون قوانين الطبيعة (أو القوانين العلمية) كأوامر[21]. ولكن العبارة «قوانين الطبيعة»، رغم ذلك، لاتزال تحمل بعض بقايا مفهوم الطبيعة كموضوع للأمر أو للسلطة. لقد اعتقد علماء وفلاسفة أن الأوامر الموجهة للطبيعة (باختلاف مصادر هذه الأوامر : إلاه، قدر،...) تُعطَى مع سلطة بحيث لايمكن للطبيعة أن تمتنع عن الطاعة.

صحيح أن هذه النظرية لم تعد سائدة الآن؛ ولكن صحيح أيضا أنها ساهمت في تركيز الشعور بأن هناك شكلا من أشكال الضرورة يُنسب لقوانين الطبيعة.

القول بأن قوانين الطبيعة مماثلة لأوامر كائن سام نظرة لايمكن الدفاع عنها اليوم. وأول انتقاد يمكن أن يُقال عنها هو كونها تُثقِل العلم بكل غموض الميتافيزيقا. غير أن الذين تبنوا هذه النظرة يعتقدون أنه، إذا كان من واجبنا القول بأن ليس لدينا أي سبب معقول للايمان بوجود كائن سام من هذا النوع أو ليس لدينا أي سبب معقول للايمان بأنه مصدر لأوامر، فسوف يتتج وجوب عدم الايمان بقوانين الطبيعة. يرد آير على هذا الاعتراض بقوله بأن البرهان ضد أو لفائدة هذه النظرة في حد ذاته، مستقل عن أي شك يمكن التعبير عنه فيما يتعلق بوجود كائن سام. حتى لو عرفنا بأن كائنا من هذا النوع قد وجد وأنه نظَّم الطبيعة، فسوف نبقى عاجزين عن مماثلة قوانين الطبيعة بأوامر؛ لأنه لايمكننا أن نعرف الشكل الذي اتخذته هذه الأوامر إلا باكتشافنا لماهية قوانين الطبيعة. وهذا الأخير يقتضي أن يكون لدينا معيار[22].

---

(21) يعتقد هوبز (T. Hobbes) أن قوانين الطبيعة «أوامر عقلية» أو «أوامر للعقل». انظر في هذا الصدد : Hobbes T, Leviathan, Part 1, Ch. 15. هذه إحالة وردت في آير، المقال السابق.

(22) آير، المقال المذكور. يوجه آير نفس الاعتراض ضد النظرة القائلة بأن قوانين الأخلاق أوامر كائن أسمى.

لنلاحظ كذلك أن مفهوم «الأمر الواجب الطاعة» غامض شيئاما. فهل معنى هذا أنه ليس باستطاعتنا أن نتصور عصيانا واقعيا لأمر من هذا النوع؟ ماالمقصود بكلمة «واجب» في التعبير السابق ؟ هل يعني ذلك أن العقوبات التي تدعمه صارمة جدا ؟ أليس من طبيعة الأوامر نفسها التعبير عن إمكانية عدم الطاعة؟ يعتقد آير أن الضرورة التي تُحمل على هذا النوع من الأوامر تنتمي، في الواقع، إلى شيء مخالف : إنها تنتمي إلى قوانين المنطق. ولا يعني هذا أن قوانين المنطق لا تُعصى؛ فمن المحتمل أن نبني استدلالا فاسدا. ولكن، هناك معنًى يستحيل فيه، بالنسبة لأي شيء، انتهاك قوانين المنطق. التقييد هنا لايقال على الأحداث، بل على منهجنا في وصف الأحداث. فإذا اخترقنا القواعد التي بني عليها منهجنا في "الوصف"، فعندئذ لايمكننا أن ندعي أننا نصف شيئاما. قد يوحي هذا بأن الأحداث نفسها تُعصَى، فعلا، قوانين المنطق. لكن هذا خطأ. فالقيود التي يفرضها المنطق على الطبيعة هي قيود صورية محضة؛ وكونها صورية يجعلها غير ذات وزْن. لكن، لنفس السبب، هي أيضا غير قابلة للانتهاك من طرف الأحداث.

لم تكن مسألة اعتبار قوانين الطبيعة أوامر لكائن أسمى إلا خطوة أولية للنظرية التي نسبت الضرورة القانونية إلى المنطق. لقد قَبِل كثير من الفلاسفة بأن قضية ما لا يمكن أن تعبر عن قانون طبيعي إلا إذا كانت تقول بأن أحداثا أو خواص من نوع ما مترابطة بالضرورة. ولَوْلوا هذا الترابط الضروري وكأنه مماثل للضرورة التي بها تحصل نتيجة عن مقدمات في قياس. وقد سمح لهم هذا الرأي بالوصول إلى النتيجة القائلة بأن بإمكان قوانين الطبيعة، على الأقل مبدئيا، أن تكون مبنية باستقلال عن التجربة ! لأنه، إذا كانت هذه القوانين حقائق منطقية محضة، فباستطاعة العقل وحده أن يكتشفها أو أن يكشف عنها.

قدم دحض لهذا الرأي لأول مرة وبشكل حاسم من طرف الفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم[23]. يَرى هذا الفيلسوف أن «كل قوانين الطبيعة وكل

(23) انظر في هذا الصدد :

HUME D., Enquiry Concerning Human Understanding, London : A. Miller, 1748, (Enquête sur l'entendement humain, trad. fr. d'André Leroy, Paris : Aubier Montaigne, 1947) ; Hume D., A Treatise of human Nature, London : thomas Longman, 1740, (Traité de la Nature humaine, trad. fr. d'André Leroy, Paris : Aubier Montaigne, 1973), HUME D., An Abstract.., Keynes J.M. and Sraffor P. (ed), Cambridge : at The University Press, 1938.

العمليات التي تجري على الأجسام بدون استثناء، تُعرف فقط بالتجربة»[24]. يعتقد آير أن حجة هيوم في هذا بسيطة جدا إلى درجة أن هذه البساطة سببت سوء فهمها. لقد أكد هيوم غير ما مرة، وخاصة عند عَرْضِهِ للترابط السببي[25]، بأن كمون نتيجة في سببها مسألة لايمكن الكشف عنها في الطبيعة. فمن الناحية المادية، تفشل ملاحظاتنا في الكشف عن وجود علاقة من هذا النوع. وهذا ما قد يؤدي بنا إلى القول بأن ملاحظاتنا خاطئة. لكن، يقول آير، المرغوب في تبليغه من خلال حجة هيوم ليس هو القول بأن علاقة الترابط الضروري المفترض وجودها بين الأحداث المترابطة غير قابلة للملاحظة، بل القول بأنه لايمكن أن يوجد هذا النوع من العلاقات، لا كمعطى واقعي، بل كمعطى منطقي. الذي يرغب هيوم في قوله هو أنه، إذا كان حادثان متمايزين فإنهما منفصلان. أي أنه، من عبارة لا تبلغ أكثر من إثبات وجود واحد منهما يستحيل استنتاج أي شيء آخر يخص الثاني.

هذا فعلا مجرد تحصيل حاصل. لكن أهميته تكمن في كون خصوم هيوم ينكرونه. فهم يرغبون في القول، في نفس الوقت، بأن الأحداث التي تترابط بواسطة قوانين الطبيعة هي منطقيا متمايزة ولأن هذه الأحداث تجمعها علاقة منطقية. لكن هذا تناقض صريح. ولقد استطاع الفلاسفة الذين تبنّوا هذا الرأي التعبير عن هذا التناقض بشكل يجعله خفيا. غير أن هيوم أزال الغبار عنه. لقد وضّح هذا الأخير هذه النقطة بقوله بأن نقيض قانون طبيعي ممكن التصور. ويقصد من هذا بيان أن صدق القضية التي تعبر عن قانون طبيعي مسألة واقع «أمبريقي» وليس يقينا قبليا.

قد يقول قائل بأن مسألة كون نقيض قضية ممكن التصور لا تمثل برهانا حاسما على أن القضية ليست ضرورية. فقد يحدث، ونحن نمارس المنطق الصوري أو الرياضيات، أن نصوغ عبارة لا نستطيع البرهنة عليها ولا تفنيدها. أكيد، في تلك الحالة، أن صدقها وكذبها معا ممكنا التصور.

لكن هذا الاعتراض ليس جوابا على للشكل الذي يطرحه هيوم؛ لأن هذا الأخير لم يهتم، على الأقل في البداية، ببيان أن مجموعة معطاة من القضايا الضرورية ليست بالفعل كذلك. هذا القول هو مجرد نتيجة ممكنة لفكرة هيوم الأساسية :

(24) HUME D., Enquête, Sect. 4.

(25) HUME D., Traité, Part. 3, Sect. 14

«ليس هناك أي موضوع يستلزم وجود موضوع آخر إذا اعتبرنا هذين الموضوعين في ذاتهما ولم نهتم بالفكرتين اللتين تقابلهما»[26]. والقول بأن الأحداث متمايزة يختلف عن القول بأنها مترابطة منطقيا.

يمكن أن نوجه اعتراضا آخر لهيوم بقولنا بأن الأحداث أو الخواص التي تربطها قوانين الطبيعة ليست إطلاقا متمايزة. لكن، هل هذا الاعتراض سلم ؟ سؤال يثير مشاكل متعددة لن نتعرض لها هنا.

لايعني كل هذا أن العلم يخلو من تعابير تحليلية أو، على الأصـ ن تعابير ذات أصل «أمبريقي» أصبحت تحليلية بعد تغيير طفيف لمعاني رد. إن المعاني التي نحمل عليها تعابيرنا، عند صياغة قانون طبيعي، ليست دائما ثابتة. فإذا كنا مقتنعين بأن موضوعا مَحْدُودا بحد ما له خاصية ما لا يغطيها الحد، فإننا نميل إلى إدخال الخاصية في الإحالة (أو الاشارة)[27]، فنوسع تعريف الموضوع مع تغيير أو دون تغيير للحدود التي تعرفه. مثلا، مسألة كون حجر للمغناطيس يجذب الحديد كانت اكتشافا «أمبريقيا» وليست مستنتجة صوريا. لكن، باعتبار الاستعمال الحالي للكلمة، عبارة «المغناطيس يجذب الحديد» صادقة تحليليا. وإذا كان هناك موضوع لايتصرَّف بنفس الطريقة فلا يُمْكِن أن يُسمَّى مغناطيسا. يسمح لنا هذا بالقول بأن بعض القضايا المعبرة عن قوانين الطبيعة ضرورية منطقيا. لكن هذا ليس صحيحا بالنسبة لكل القضايا.

ذهب بعض الفلاسفة إلى أبعد من ذلك. واعتقدوا أنه من الممكن أن نتصور، في مرحلة معينة من مراحل تطور العلم، وجوب توحيد علم الفيزياء ليصبح مصاغا صياغة مسلمية، تماما كشأن أي نسق هندسي تعتبر فيه التعميمات صادقة بالضرورة. وسوف يكون هذا النوع من الانساق متميزا بانعدام أية تجربة تُفَنِّده. أي أنه سوف يكون مضمونا ضمانا مطلقا. وهنا، حسب آير، سوف نجد انفسنا في وضع لن يرتاح له أي عالم؛ لأن «الضمان المطلق» المشار إليه أعلاه سوف يكون عديم الفائدة، بحيث، إذا لم تكن هذه الانساق قابلة للتفنيد، فلن يكون لها أي تطبيق أمبريقي. باختصار، كيفما كانت المزايا العلمية والجمالية لإرجاع القوانين العلمية إلى حقائق

(26) HUME D., Traité, Part. 1, Sects 3 et 4.

(27) Designation

ضرورية منطقيا، فإن هذا لن يفيد في تقدم معارفنا؛ لأن ماتربحه من جهة نخسره من جهة أخرى : فالتخفيف من تعريض القوانين لخطر التفنيد يجعلنا نخسر القوانين نفسها. فإذا رغبنا في أن نحتفظ تعميماتنا بمحتواها «الامبريقي» فإنها لن تكون مضمونة منطقيا ؛ وإذا حققنا ضمانها المنطقي فإننا نُحرمها من محتواها المادي. أي أنه لا يمكننا أن نستفيد من الموقفين في نفس الوقت. وهذا هو عمق حجة هيوم. فالعلاقات التي تقوم بين الأشياء أو بين الخاصيات لايمكن أن تكون، في نفس الوقت، حادثية ومنطقية. ورغم كون هيوم يتحدث فقط عن العلاقة السببية، فإن كلامه عنها يصدق على كل أنواع العلاقات الممكن بناؤها في العلم.

إذا صح القول بأن قوانين الطبيعة تحمل ضرورة منطقية، فمن العبث أن تبحث العلوم الطبيعية عن شواهد لتعضيد القانون المفترض حمله لضرورة منطقية. عادة، لبيان أن تعميماً ما يحمل ضرورة منطقية، نعمد إلى بناء برهان استنتاجي بطريقة الرياضيات، وليس عن طريق التجربة. فعندما يتعلق الأمر بشك يلحق قانونا علميا ما، مثلا أحد القوانين التي تحكم ظاهرة الضوء، فإن الفيزيائي لا يعمل، لتصحيح قانونه، كما يعمل الرياضي.

أضف إلى هذا أن القول بعدم تضمن القوانين العلمية لضرورة منطقية لا يَنقص من قيمتها أي شيء. فقد تكون هذه القوانين ناجحة تماما في تفسير الحوادث الطبيعية والتنبؤ بها. مثلا، التعبير المعروف تحت اسم «قانون أرخميدس» (طفو الأجسام على سطح الماء) يسمح لنا بتفسير فئات كثيرة من الظواهر والتنبؤ بسلوكاتها رغم وجود مبررات معقولة للاعتقاد بأن هذا القانون لا يحمل أية ضرورة منطقية. كما أن نجاح القانون العلمي في التفسير والتنبؤ ليس مبررا كافيا للاعتقاد بأن هذا القانون يحمل ضرورة منطقية[28].

لنلاحظ هنا أن من بين الفلاسفة من يرفض، فعلا، كون القوانين العلمية تعبر عن ضرورة تحليلية، غير أنهم يتمسكون بالقول بأن هذه القوانين تعبر عن ضرورة موضوعية لا تماثل علاقة اللزوم المنطقي[29]. يقول هو فستادتر[30]، بأن

(28) Cf. NAGEL, Op. cit., chap. 4.

(29) من بين هؤلاء الفلاسفة : ستوت (Stout) وهو فستادتر (Hofstadter). وللاطلاع على رأييهما انظر :

STOUT G.F., Mind and Matter, London and New York, 1931, vol. 1 of The Gifford Lectures ;

HOFSTADTER A., «Causal Necessities», in : Philosophical Review, vol. 63, 1954, pp. 479-499.

(30) Hofstadter

كل المشادات الكلامية التي حصلت بين العقلانية و«التجريبانية» في هذا الصدد ترجع إلى سوء صياغة هذا المشكل. وفي نظره، يجب أن نميز بين «الضرورة المنطقية» و«الضرورة الواقعية». تتضمن الأولى «اليقين» المنطقي (أو الحدسي) بينما تتوقف الثانية على الشهادة التجريبية. ثم يضيف بأن هذه «الضرورة الواقعية» هي التي تسمح بالتفسير العلمي. والقول بضرورة واحدة، أي «الضرورة المنطقية»، راجع إلى الخلط بين فكرة الضرورة[31] وفكرة اليقين[32]. الضرورة، حسب هو فستادتر، هي علاقة بين أحداث أو بين خواص لأحداث، أما اليقين فخاصية ابستيمولوجية للعبارات أو الحالات عقلية[33].

من السهل إدراك أن رأي هو فستادتر هذا لايتعدّى إعادة وضع المشكل ولا يمكن أن يمثل حتى محاولة لحله. فقوله بوجود ضرورة واقعية (أو موضوعية) لا يعني أن هذا يسمح لنا بالكشف عن قوانين طبيعية. على العكس من ذلك: الكشف عن القوانين لا يحصل إلا بعد اختبار ترابطات «أمبريقية» لها هذه الخاصية الخفية: خاصية الضرورة. وغالبا مايكون مانراه ضروريا كاذبا بعد ملاحظة إضافية.

هناك محاولات أخرى لربط الضرورة الموضوعية بالضرورة المنطقية وذلك كما يلي: يكون حادثان «ع» و«م» مترابطين منطقيا (أو يجب اعتبارهما كذلك) عندما نملك تعبيرا كليا سليم التركيب «ك» الذي منه، وبمساعدة القضية «م» المعبرة عن «م» يمكن أن نستنبط صوريا قضية أخرى «ع» المعبرة عن وجود «ع». تتمثل قيمة هذ الاقتراح في كونه يوضح القضية القائلة بأن الضرورة الممكن فهمها في ترابط بين أحداث متمايزة تحصل فقط من خلال قانون. فالقضية التي تصف «الظروف الأولية» لا تستلزم، في حد ذاتها، القضية التي تصف «النتيجة». لن يتم هذا اللزوم إلا عندما تؤخذ القضية الأولى بمعية قانون سببي. غير أن هذا لن يسمح لنا بالقول بأن القانون نفسه ضروري. يمكن القول بأن القانون ضروري عندما يحصل مباشرة، أو بمساعدة مقدمات أخرى، عن مبدأ أكثر عمومية. لكن، ماهي طبيعة هذا المبدأ الأكثر عمومية؟ وهنا يبقى السؤال حول مكونات القانون الطبيعي مطروحا[34].

---

(31) Necessity

(32) Certitude

(33) Cf. Hafstadter A., Ibid.

(34) آير، المقال السابق.

يبدو من كل هذا أن محاولة تعريف القانون العلمي باعتباره حاملا لضرورة، منطقية كانت أو موضوعية، محاولة فاشلة. ويبقى المشكل الذي قدّمة هيوم مطروحا بحدة أكثر. وهذا ماجعل أغلبية الفلاسفة يتبنون أسسا أخرى لتأويل القانون الطبيعي. وعن هذه الأسس نشأت «نظرية الأطراد الطبيعي».

تعتبر نظرية ما قانون طبيعيا عندما تعبّر عما يحدث بإطراد. فقولنا بأن الأجسام التي لا حامل لها تسقط، معتبرين هذه القضية قانونا طبيعيا، يرجع إلى القول بأنه ليس هناك (وماكان هناك ولن يكون هناك) جسم بلا حامل دون أن يسقط. إذا رغبنا في الحديث عن «ضرورة» هنا، فإن هذه الأخيرة سوف تمثل، حسب هذا الاعتبار، في عدم وجود أي استثناء للقانون. ويعمم آير هذا التأويل ليشمل حتى القوانين الاحصائية، باعتبارها هي الأخرى تعبر عن حالات ثابتة في الطبيعة[35]. فالقانون الاحصائي (أو الاحتمالي) ليس أقل قانونية من القانون السببي. وإذا كانت القوانين السببية مجرد تعابير لما يحدث بإطراد، فبإمكاننا أن نعتبرها هي نفسها قوانين احتمالية بنسبة 100%. كل ما هو مطلوب، إذن، لكي تكون هناك قوانين في الطبيعة، هو وجود اطرادات[36] حادثية.

هذه هي روح فكرة هيوم التي تعرضت لانتقادات أحيانا حادة[37]، بحجة

(35) انظر أمثلة في آير، المقال السابق.

(36) Constancies

(37) انظر في هذا المصدر :

BEROFSKY B., « Critique of Hume's Conception of Causality», in : **Journal of Philosophy**, Vol. 63, 1966, pp. 141-148; BEROFSKY B., «Causality and General Laws», in : **Journal of Philosophy**, vol. 63, 1966, pp. 148-157; BEROFSKY B., **Determinism**, princeton N.J : University Press, 1971; BUNGE M., **Causality, The place of Causal Principle in Modern Science**, London : Oxford universtity Press, 1959; DAUWER F.W., «Hume's Sceptical Solution and The Causal Theory of Knowledge», in : **Philosophical Review**, vol. 89, 1980, pp. 357-378 ; DUCASSE C.J., **Causality and types of Necessity**, University of Woshington Publication in Social Sciences, vol. 1, N° 2, 1924 ; HOFSTADTER A., «Causality and Necessity» in : **Journal of Philosophy**, vol. 46, 1949, pp. 257-270 ; HOFSTADTER A., «The Causal Universals», in : **Journal of Philosophy**, vol. 46. 1949, pp. 485-496 ; KNEALE V., «Universality and Necessity», in : **British Journal for the Philosophy of Science**, vol. 12, 1960 / 1962, pp. 89-102.

أن هذه الفكرة، وكل فلسفة هيوم، مبنية على معطيات نفسية. كل ما تقوله هذه الأطروحة هو أن الكليات الناموسية يمكن تفسيرها دون الاستعانة بمقولات الجهات (ضرورة، إمكان،...)

الآن، بعد أن تخلصنا من «عقدة الضرورة»، إن صح التعبير، باعتبار التأويل الهيومي سليما، فهل بإمكاننا القول بأن ماقيل حتى الآن يكفي لتحديد مكونات وصيغة القانون العلمي ؟ طبعا، لا ؛ لأن ماقيل حتى الآن عن التعابير القانونية يمكن أن يصدق على التعابير غير القانونية.

ولهذا مازلنا في حاجة إلى تعميق التمييز بين الكليات الناموسية والكليات العارضة.

د ــ طبيعة الكلية الناموسية :

لبيان طبيعة «كلية ناموسية» سوف نعمد إلى مقارنة التعابير المعترف بقانونيتها مع تعابير عارضة. لنرجع إذن إلى كليتنا العارضة «كل قطع سيارة علي يعلوها الصدأ» (أو «كل س، إذا كان س قطعة في سيارة علي في الوقت و، فإن س صدئ في الوقت و»). ولنقارن هذه العبارة مع كلية ناموسية معترف بها، مثل : «كل قطع الحديد تتمدد بالحرارة» (أو «كل س وكل ص، إذا كان س قطعة حديد وس سخن في الوقت ص، فإن س يتمدد في الوقت ص»)[38].

أول ملاحظة يمكن تسجيلها هنا هو أن الكلية العارضة تحتوي على إشارة إلى شيء (أو شخص) مفرد تحمل عنه صفة معينة في زمن معين، بينما الكليات الناموسية ليست كذلك. لكن هذا ليس فرقا أساسيا ؛ لأن هناك تعابير تعد الآن من بين قوانين العلم رغم كونها تتصف بنفس الخاصية التي تميز الكليات العارضة. خذ، مثلا، التعبير القائل بأن سرعة الضوء في الفراغ هي 300.000 كلم / ثا ؛ أو خذ التعابير التي تؤدي قوانين كيبلر[39]. لا أحد يستطيع الآن فصل تلك التعابير عن مجموعة القوانين العلمية رغم كونها غير قابلة للتميز عن كليات عارضة.

لقد طُرحت هذه الصعوبة بحدة في المناقشات المعاصرة للكليات الناموسية. ويلخص ناجل الطريقة المقترحة لتجنبها في النقطتين التاليتين :

---

(38) أمثلة أوردها ناجل، المرجع السابق، نفس الفصل.

(39) Kepler.

أ. هناك فرق بين المحمولات التي هي «كيفية محضة» والمحمولات التي ليست كذلك. ويكون المحمول كيفيا محضا إذا كان التعبير الذي يؤدي معناه لايحتاج إلى الرجوع إلى موضوع خاص أو إلى تحديد «زمكاني». مثلا : «الحديد»، «قوة تيار كهربي» هي محمولات كيفية ؛ بينما «قمري»، «أكبر من الشمس» ليست كذلك.

ب. هناك فرق بين صيغ ناموسية أساسية وصيغ ناموسية اشتقاقية. وتُعتبر كليةٌ شرطيةٌ أساسيةً إذا كانت لا تحتوي على أسماء شخصية (أو على «ثوابت شخصية»)، وكل محمولاتها كيفية محضة، وتعتبر شرطية كلية اشتقاقية إذا كانت نتيجة منطقية لفئة من التعابير الناموسية الأساسية.

معنى هذا أنه يمكن إلحاق التعابير المؤدية لقوانين كيبلر، مثلا، بالقوانين العلمية إذا كانت نتائج منطقية لقوانين أخرى مقبولة علميا : كنظرية نيوطن.

يعكس هذا الاقتراح المعروض قصد تجنب الصعوبة أعلاه اتجاها في الفيزياء المعاصرة يهدف إلى صياغة الفرضيات الأساسية بلغة المحمولات الكيفية فقط. لكن الاقتراح نفسه يواجه صعوبتين أساسيتين :

أ. هناك صيغ كلية شرطية تحتوي على محمولات ليست كيفية محضة ولا تلزم عن فئة من القوانين الأساسية، ورغم ذلك فهي تُسمى قوانين.

ب. هناك تعابير تُعتبر قوانين، لكنها ليست مشتقة من قوانين أساسية وحدها (كما يقتضيه الاقتراح أعلاه). مثلا، يبدو أن ليس هناك أية طريقة لاستنتاج قوانين كيبلر من الميكانيكا النيوطونية ومن نظرية الجاذبية فقط بإبدال المتغيرات الواقعة في الأخيرة بالحدود الثابتة دون استعمال مقدمات إضافية محمولاتها ليست كيفية. ومن شأن هذا أن يَحرم العلم من عدد كبير من التعابير المعتبرة عادة قوانين وأن يسمح لعدد كبير من التعابير المعتبرة عادة عارضة لتصبح قوانين وهذه مسألة غير معقولة[40].

لنقارن الآن مثالنا النموذجي للكلية العارضة «كل س، إذا كان س قطعة في سيارة علي، خلال فترة من الوقت و، فإن س صدىء خلال و» مع قانون كيبلر الأول «كل الكواكب تدور في مدار إهليلجي حول الشمس» (أو «كل س، في الوقت

(40) ناجل، نفس المرجع، ص. 58 وهـ 12 من نفس الصفحة.

ص، إذا كان س كوكبا فإن س يدور في مدار اهليلجي حول الشمس أثناء ص»).
يحتوي كل من هذين التعبيرين على أسماء أفراد وعلى محمولات ليست كيفية محضة.
ورغم ذلك هناك فرق بينهما. ففي الكلية العارضة، الموضوعات التي تحيل عليها المحمول «صدىء أثناء و» (التي يمكن تسميتها بـ «حيّز الحمل») محصورة بصرامة في الأشياء التي توجد في منطقة «زمكانية» معينة. أما في التعبير الناموسي، فإن حيز الحمل، بالنسبة للمحمول «يدور في مدار اهليلجي حول الشمس في الوقت ر»، فليس محصورا بهذه الطريقة : الكواكب ومداراتها ليست في حاجة إلى - ن أو عديد في مكان أو زمان معطيين. دعنا نسمي كلية لم يحصر حيزها الحملي في أشياء موجودة في مكان خاص أو في فترة زمنية خاصة، دعنا نسميها بـ «كلية مهملة» (أو «كلية غير مقيدة»). من الطبيعي، إذن، أن نطالب بأن تكون الكليات الناموسية أو التعابير القانونية، كليات مهملة.

لكن هذا الشرط، كما سيتضح، ليس كافيا لتمييز كلية ناموسية عن كلية عارضة. فقد تكون كلية مهملة صادقة صدقا فارغا فقط، وذلك عندما لايوجد شيء يحقق مقدّمها. وبالتالي لن نستطيع اعتبارها قانونا علميا. مثلا، عندما نفترض انعدام الحيوانات الوحيدة القرن، فإن قواعد المنطق تُجبرنا على اعتبار القضية التالية صادقة «كل الحيوانات الوحيدة القرن مفترسة». ولكن، حتى الذين يمارسون المنطق الصوري لن يتجرءوا على اعتبار هذه القضية قانونا علميا ؛ لأن المنطق يفرض علينا، بناء على نفس المبادىء، قبول صدق القضية القائلة بأن «كل الحيوانات الوحيدة القرن ليست مفترسة». لا أحد يعتقد أن كلية شرطية من هذا النوع تستحق اسم قانون، لكونها صادقة صدقا فارغا.

يضيف ناجل، وهو من بين الذين يتبنون وجهة النظر الاستنباطية في التفسير العلمي، أن رفض هذا النوع من الكليات المهملة مبني على الاستعمال المألوف لقوانين العلم في تفسير الظواهر والتنبؤ بالأحداث ولتأدية دور أدوات الاستنتاج في البحث. فإذا قبلنا كلية شرطية صادقة صدقا فارغا، فلن يكون هناك أي شيء تُطبق عليه. وبالتالي لن تستطيع أداء المهام الاستدلالية المنتظر أداؤها من القوانين.

من كل هذا يتضح أن شرطية كلية لا يمكن أن تُسمّى قانونا إلا إذا كنا نعرف أن هناك، على الأقل، موضوعا واحدا يحقق مقدمها. غير أن هذا الشرط صارم جدا ؛ فليس دائما بإمكاننا معرفة أن هناك عناصر تحقق المقدم حتى في بعض

الحالات التي نُسَمّي فيها القضية قانونا. مثلا، قد لانعرف بأن هناك (أو ليس هناك) في الواقع قطع نحاس تحت درجة حرارية تبلغ 270° تحت الصفر، ورغم ذلك نأخذ التعبير «كل قطع النحاس في 270° تحت الصفر هي موصلات جيدة للكهرباء» على أنه قانون. نحن نقبل هذا القانون بالفرض فقط دون الاعتماد على أي شاهد مباشر. لقد افترضنا أننا لانعرف أي شيء عن قطع النحاس في الدرجة الحرارية المذكورة، وأننا لم نقم بأية تجربة على هذه القطع المعدنية. فعلى أي أساس، إذن، نقبل هذا التعبير كقانون ؟ نقبله لكونه نتيجة لقوانين أخرى نملك عليها شواهد. مثلا، يمكن اعتبار ذلك التعبير نتيجة للقانون القائل «كل قطع النحاس موصلات جيدة للكهرباء». وعلى هذا القانون نملك شواهد لايستهان بها.

منْ هنا نستنتج أن الشرط القائل بوجوب فصل الكليات المهملة الفارغة عن حظيرة القوانين يقتضي تحديدا. ويمكن صياغة هذا التحديد كما يلي : الصدق الفارغ لكلية مهملة ليس كافيا لرفضها. فقد تعبر هذه الكلية عن قانون إذا كانت مشتقة منطقيا من مجموعة قوانين مفترضة. ومن ثم يمكن للكليات المهملة من هذا النوع أن تحقق وجودها كقوانين لأنها قسم من نسق من القوانين المربوطة استدلاليا والمعضَّدة بالتجربة الكلية التي تعضد النسق.

حجة انعدام حالات واقعية تحقق مقدم مثل هذه القوانين ليست حاسمة، في نظر ناجل ؛ لأن إمكانية وجود هذه الحالات في أماكن وظروف لاتخضع الآن للتجربة العلمية لاتزال قائمة. وهنا يمكن استعمال القانون لحساب النتائج المنطقية للافتراض القائل بوجود فعلي لحالات موضوعية في مناطق غير مستغلة أو في ظروف متخيلة. لكن، لن يكون هذا الحساب لهذه النتائج المنطقية سليما إلا إذا كان الوجود المفترض للحالات الموضوعية غير متباين منطقياً مع قوانين أخرَى تنتمي إلى نفس النسق. في هذه الحالة سوف يكون القانون الصادق صدقا فارغا عديم النفع لكونه لن يؤدي أية مهمة استدلالية. وإذا كانت القوانين المستعملة لبناء الصدق الفارغ هي نفسها مشكوك فيها، فمن الممكن استعمال القانون الصادق صدقا فارغا كشاهد تفنيدي إضافي لهذه القوانين.

يبدو من السهل الطعن في هذا، وذلك باستحضار القانون الأول النيوطوني للحركة. يفيد هذا القانون بأن «أي جسم لا يوجد تحت تأثير قوى خارجية يبقى ثابت السرعة». من المعروف أن هذا القانون صادق صدقا فارغا : أي أنه لا توجد

حالات واقعية تحقق مقدّمه : أي لاتوجد أجسام في الواقع مثل التي يتحدث عنها القانون. وإذا افترضنا إمكانية وجود مثل هذه الأجسام فسوف نقع في تناقض مع نظرية نيوطن في الجاذبية.

يعتقد آير أن هذا القانون مقبول، لا لأنه صادق بالفراغ، بل لأنه مستنتج من قوانين أخرَى، دون أن يذكر هذه القوانين. ويعتقد ناجل هو الآخر أن هذا القانون مقبول، لكن لا باعتباره قانونا فارغا.

هناك شرط آخر يجب أن يتوفر في التعابير التي تُرشح للحصول على تسمية «قانون علمي». وهذا الشرط مستخلص من الاعتبارات السابقة.

لنرجع مرة أخرى إلى مثالنا النموذجي للكلية العارضة المتعلقة بقطع سيارة علي. فبالاضافة إلى كون هذه الكلية ليست مهملة، هناك خواص أخرَى تميزها. لنرمز إلى هذه الكلية بالرمز «كا». ولنلاحظ أن «كا» صيغة مختصرة لوصل متناه من التعابير يتعلق كل منها بقطعة معينة من فئة متناهية من القطع. وبالتالي فإن «كا» تُكافىء الوصل : «إذا كانت ك$_1$ قطعة في سيارة علي في الوقت و، فإن ك$_1$ يعلوها الصدأ في الوقت و ؛ وإذا كانت ك$_2$ قطعة في سيارة علي في الوقت و، فإن ك$_2$ يعلوها الصدأ في الوقت و ؛...؛ وإذا كانت ك$_{ن}$ قطعة في سيارة علي في الوقت و، فإن ك$_{ن}$ يعلوها الصدأ في الوقت و» («ن» هنا عدد متناه).

يمكن، إذن، بناء صدق «كا» ببناء صدق عدد متناه من التعابير من نوع «ك قطعة في سيارة علي في الوقت و، وك يعلوها الصدأ في الوقت و». وإذا قبلنا «كا» فنحن نفعل ذلك لأننا اختبرنا عددا متناهيا من القطع تستنفد الحيز الحملي للكلية «كا». وإذا حصل لنا شك في أن القطع المختبرة ليست كل قطع سيارة علي، فلن نستطيع تأكيد صدق «كا» ؛ لأنه، بتأكيدنا للكلية «كا» نحن في الحقيقة نقول بأن كل واحدة من القطع المختبرة صدئة وأن القطع المختبرة تمثل كل القطع الموجودة في سيارة علي.

تفاديا لسوء فهم هذه الاعتبارات ينبه ناجل هنا إلى مسألتين[41] :

أ) قد يكون صدق «كا» مقبولا، لا على أساس أن كل قطعة في سيارة علي وجدت صدئة، بل على أساس أن «كا» مستنتجة من افتراضات أخرى. يمكن، مثلا، استنتاج «كا» من المقدمات : «كل القطع المكونة لسيارة علي من حديد» ؛ «كل

(41) نفس المرجع السابق، ص. 62.

هذه القطع وجدت في هواء طلق بحيث تعرضت للاكسجين».. لكن، حتى في هذه الحالة، قبول «كا» يتوقف على كوننا بنينا عددا متناهيا من التعابير على صورة «كـ قطعة حديد في سيارة علي، وتعرضت هذه القطعة للأكسجين»، بحيث تستنفذ القطع المختبرة كل حيز تطبيق «كا».

ب) قد تكون «كا» مقبولة على أساس اختبارنا فقط لعينة كافية من قطع سيارة علي واستنتاجنا لخواص القطع غير المختبرة من الخواص الملاحظة لقطع العينة. وعندما نقبل صدق «كا» على أساس ما حصلنا عليه من اختبارنا لقطع العينة فنحن، جزئيا، نفعل ذلك لافتراضنا أن قطع العينة تم اختيارها من مجموعة قطع لن تزيد ولن تتغير أثناء الوقت المشار إليه في «كا».

من جهة أخرى، إننا لم نعبّر عن أي افتراض آخر (مماثل) له علاقة بالشواهد التي عليها يُؤسَّس قبول التعابير المسماة «قوانين». فرغم كون القانون القائل بأن «الحديد يصدأ بحضور الأكسجين» كان مبنيا فقط على الشواهد المستخلصة من اختبار عدد متناه من موضوعات حديدية تعرضت لأثر الأكسجين، لن يكون مفروضا أن هذه الشواهد تستنفذ الحيز الحملي للقانون. وحتى لو كان هناك مبرر لفرض أن هذا العدد المتناهي من الموضوعات يستنفد فئة للموضوعات الحديدية المتأثرة بالأكسجين، سواء في الماضي أو في المستقبل، لحصل شك في إمكانية معرفة تسمية الشرطية الكلية قانونا. على العكس من ذلك، إذا اعتقدنا أن الحالات المشاهدة تستنفد الحيز الحملي للشرطية، فمن الممكن اعتبار التعبير مجرد «خبر تاريخي».

عندما نُسمّي تعبيرا ما «قانونا»، فنحن نؤكد، على الأقل ضمنيا، بأن الحالات المختبرة للتعبير لا تشكل فئة مستنفدة لحالاته. ومن هنا، لكي نسمي كلية مهملة قانونا، من المعقول أن نشترط عدم تطابق شواهدها مع حيزها الحملي، وأن يكون حيزها مفتوحا لزيادة ما. يعتقد ناجل أن مبرر هذا الشرط يكمن في الاستعمالات الاستدلالية التي من أجلها وُضعت عادة التعابير المسماة «قوانين».

المهمة الأولى لهذه التعابير هي التفسير والتنبؤ. لكن، إذا كان التعبير لا يؤكد أكثر مما هو مؤكد بالشواهد عليه، فمن العبث أن نستعمل هذا التعبير لتفسير الشواهد التي بني عليها أو للتنبؤ بها. ومن هنا نستنتج أن تسمية تعبير ما قانونا هو قول أكثر من كونه كلية مهملة صادقة. وتسمية تعبير ما قانونا هو إسناده مهمة، ومن ثم القول بأن الشواهد التي بني عليها لا تشكل كل حيزه الحملي.

هناك فرق آخر بين الكليات الناموسية والكليات العارضة يتمثل في كون الأولى تؤيد الشروط الامتناعية[42] المقابلة لها بينما الثانية لا تفعل. لقد رأينا بأن

(42) Contrary-to-fact-conditional«

الكليات الناموسية تُغطّي الحالات الواقعية والممكنة معا. ويعني هذا أن هذه الكليات تستوفي (أو تستلزم) شروطها الامتناعية. فإذا كان قولنا بأن «كل الكواكب تدور في مدار إهليلجي» قانونا علميا، فمن الواجب أن لا يصدق فقط كون الكواكب الواقعية (أو الحالية) هي وحدها التي تدور في مدار إهليلجي، بل يجب أيضا أن يصدق قولنا : «لو كان شيء ما كوكبا لكان يدور في مدار إهليلجي». وهنا يجب أن يفسر «كون الشيء كوكبا» على أساس أن المسألة مسألة امتلاك خاصيات وليس فقط أن يكون الشيء مالكا لنفس هوية واحد من الكواكب الموجودة، وإلا توفرت نفس الخاصية في الكليات العارضة أيضا.

باختصار، هذه، إذن، هي أهم الشروط التي اتفق أغلبية الفلاسفة على ضرورة توفرها في التعابير الناموسية. ويمكن تلخيصها فيما يلي :

1 ـ يجب أن يكون القانون عبارة صادقة.
2 ـ يجب أن يكون صدق القانون غير فارغ.
3 ـ يجب أن يكون صدق القانون حادثيا (لا منطقيا).
4 ـ يجب أن يكون القانون كلية مهملة (لاعارضة).
5 ـ يجب أن يكون القانون مستوفيا لشروطه الامتناعية.

السؤال الطبيعي الذي يمكن أن يُطرح هنا هو : هل هذه الشروط كافية لتعريف القانون العلمي ؟

يعترف ناجل أنه من الممكن، فعلا، إيجاد تعابير تستوفي هذه الشروط دون اعتبار تلك التعابير قوانين علمية ؛ كما يمكن أن تكون هناك قوانين علمية لا تستجيب لواحد أو أكثر من تلك الشروط. والواقع أنه، في نظر ناجل، لا يمكن تجنب هذه الوضعية. وبالتالي، وهذه هي النتيجة النهائية التي يستخلصها ناجل، «ليس من الممكن إيجاد تعريف مضبوط للمصطلح قانون علمي»[43]. كل مايمكن قوله هو أن تلك الشروط، إن لم ترشدنا لضبط تعريف للقانون العلمي، فإنها على الأقل، ترد على الانتقادات التي وجهها التحليل المهومي للكلية الناموسية.

أما آير، وأغلبية الفلاسفة، فلم يكن لهم موقف واضح تجاه السؤال المطروح أعلاه. لقد اكتفوا باعتبار تلك الشروط ضرورية دون أن ينشغلوا بكفايتها أو بعدم كفايتها. ويبدو، في اعتقادنا، أن الباحث أبنواكن هو الوحيد الذي قدّم رأيا صريحا حول السؤال المطروح أعلاه. وننبه هنا إلى أن عرض رأيه سوف يسوقنا إلى الحديث، مع شيء من التفصيل، عن مشكل الشرط الامتناعي المتضمن في الشرط الخامس من شروط تحقق القانون العلمي المعروضة أعلاه.

(يتبع)

(43) ناجل، المرجع السابق، ص 68.

«الانقلاب العلمي» في القرن الثاني عشر(*)

(2)

ب.لويلي

□ لقد عمل أديلار وآخرون لنشر فلسفة يمكن أن تكون أساسا لعلم جديد. إلا أنه ينبغي، في هذا الصدد، ملاحظة أمرين أثنين :

أولا : لم يكن جميع اللاهوتيين على غرار بطرس دمياني[1] الذي يتلاق عنده احتقار الجسم البشري واحتقار الفلسفة، فلم يدينوا الفلسفة وكل العلوم الدنيوية، وإنما قبلوا اللجوء الى الحجج العقلية من أجل تأييد تعاليم العقيدة. لقد قام، طوال العصر الوسيط، توتر بين العقيدة المسيحية والعقل، ولكن التيار العقلي قوي في النهاية وساعد على ظهور العلم الحديث.

ثانيا : لاينبغي أن نستهين بالنظام التربوي في العصر الوسيط، فقد كانت هناك أديار منذ القرن السادس لاتقتصر على تكوين الرهبان، وإنما تملك مدارس تابعة لها. وكانت هناك تقاليد تربوية تقسم مواد التعليم إلى مجموعتين : النحو والبلاغة والمنطق من جهة، والحساب والهندسة والنظرية الموسيقية وعلم الفلك من جهة أخرى. وهذا ما يشكل ماكان يسمى «الفنون الحرة» إلا أنه كثيرا ما أهمل تعلم المواد العلمية، وحظي النحو والبلاغة بأوفر نصيب.

وقد استيقظت أوروبا المسيحية عندما أصبحت الظروف ملائمة، وظهرت تأثيرات جديدة بفضل بعض التحولات المجتمعية، أو بفضل الاتصالات بالعالم الاسلامي.

---

* اقتصرنا، في ترجمة الشطر الثاني من هذا المقال، على الأفكار الاساسية. (د.الطاهر وعزيز)

(1) P.Damien

تجلى، في طليعة القرن العاشر، اهتمام قوي بالمنطق، وسرعان ما أصبح لهذا العلم تأثير قوي في التعليم اللاهوتي والقانوني. ورأى البعض في ذلك منعطفا حاسما في تاريخ الغرب. وبدأ هذا التجديد من غير تأثير خارجي، ولكن سرعان ماشرع الفكر الفلسفي في الاستفادة من الكتابات المترجمة من العربية. وهكذا وصل إلى المسيحيين تراث مزدوج، فقد اطلعوا، من جهة، على ماكتبه العرب أنفسهم، واكتشفوا، من جهة ثانية، العديد من النصوص اليونانية الهامة. ووقع تنظيم حركة الترجمة منذ نهاية القرن الحادي عشر. فقد سقطت طليطلة بايدي المسيحيين في سنة 1085، وتبعتها صقلية بعد ذلك، بقليل في سنة 1091. وفي القرن الثاني عشر بدأ تزايد عدد الترجمات. وكان لطليطلة في ذلك دور عظيم. إلا أنه كان هناك كذلك عدد من مراكز الترجمة المعروفة بنشاطها القوي، مثل سالرنو بجنوب ايطاليا.

وقد كانت مهمة المترجمين معقدة أحيانا، اذ يمكن أن يترجم نص أولا إلى العربية قبل أن ينقل إلى الاسبانية ثم إلى اللاتينية أخيرا، وقام بعض المترجمين بنقل مالايقل عن سبعين كتابا من العربية. وكان منهم أديلار الباثي الذي ذكرنا من قبل مشاركته في هذا العمل الهام في مستقبل العلم الغربي.

وتشكلت، في القرن الثاني عشر كذلك، مؤسسة عظيمة، هي الجامعة التي كانت ، في الأصل، «تعاونية» جماعية بين الأساتذة والطلبة. وأصبح للنشاط الفكري بفضلها ثقل مجتمعي جديد، وعرف تنظيما ناجحا، وكان فيه لتدريس المنطق والعلم مكان الصدارة.

ولكن، ينبغي أن نحتاط هنا كذلك. فمن المبالغة الظن بأن «نهضة القرن الثاني عشر» قد أتت بانفصام جذري، و«أقامت»، في كل مكان، تعليما يماثل التعليم العلمي الراهن. ولكن «الانقلاب» الذي قامت به مدرسة شارتر[2] ورجال مثل اديلار الباثي، لم يعط ثماره في الحين. ولا ينبغي أن نرى في مختلف التجديدات التي حدثت في القرن الثاني عشر (فلك مدرسة شارتر، وترجمة النصوص العربية، وانشاء الجامعات) حركة متسقة تماما، إلا أنه قد تم، على كل حال، قطع مرحلة هامة، إذ زادت مكانة الفكر الفلسفي الكليات، وأمكن تحقيق البرنامج الذي اقترحه

---

(2) école de Chartres

المحدثون. لقد كان الطريق طويلا منذ ادهلار الباثي إلى جاليليو جاليلي، ولكن، يوجد، في مشروع الأول وانجازات الثاني، اتصال لايمكن جحوده.

إن ما أتى به العقلانيون لم يكن، من الوجهة الابستيمولوجية، بالأمر المستهان، فقد حددوا الطبيعة بحيث إن البحث عن العلاقات بين الأسباب والمسببات أصبح ممكنا. ولم يكتفوا بمعالجة جميع المشكلات المتعلقة بالطرق الاستنباطية والاستقرائية، وإنما نادوا باستخدام الرياضيات في الفيزياء، وذهبوا بعيدا بالتفكير في مكانة المعارف التي يتم الوصول إليها بهذه الطريقة. ولاشيء يدعو الى أن ننعت ابستمولوجية المفكرين الوسيطيين بالسذاجة، فهم لم يصلوا إلى حل جميع المسائل ولاريب، إلا أنهم قد عرفوا، بصدد العلاقات بين الرياضيات والفيزياء وبصدد عدد من المشكلات الأخرى، كيف يقومون بتحليلات دقيقة جدا في بعض الأحيان، إن هؤلاء الوسيطيين لم يكتفوا بالحديث عما ينبغي صنعه في هذا المجال، وحاولوا ان يضعوا تصميمات تفسيرية كبيرة.

لقد ألحوا على ضرورة اللجوء إلى «العقل»، إلا أنه من أجل قيام علم بالمعنى الحديث، لاتكفي القناعات العقلانية، إذ لابد كذلك من الاهتمام بعرض الفروض على الوقائع أي أنه كان لابد من الوصول الى فكرة العلم التجريبي.

إنهم لم يجهلوا فكرة المعرفة القائمة على التجربة، وكانوا يعرفون، بفضل الترجمات التي تمت في نهاية القرن الحادي عشر مثلا، تفريق جالينوس (القرن 2ق.م) بين طريق التجريب وطريق العقل، كما جرهم عدد من الاهتمامات العملية إلى أن يعرفوا ضرورة اللجوء الى الوقائع (حساب التواريخ، الطب، الكيمياء، الخ) ولكن لجوءهم الى التجربة كان مقصورا في الغالب على ملاحظات بسيطة مستخلصة من الحياة العادية. فلم يكن هناك «تجريب» بالمعنى القوي للكلمة.

وإننا إذا أردنا في الحقيقة أن نفسر النظرة الجديدة الى الطبيعة لدى مفكري القرن الثاني عشر، وجب أن نوسع وجهة نظرنا. فقد عرف الغرب، في القرن نموا ديموغرافيا واقتصاديا وتطورا هاما للمراكز الحضرية. وقد راعي عدد من المؤرخين هذا التطور العام في تفسيرهم لبعض ما حدث من تجديدات في هذا العصر. من غير أن يقعوا في التأويلات الاجتماعية ــ الاقتصادية المبسطة.

كما أن موقف الناس من الطبيعة قد تحول من خضوع أمام قوات خفية الى موقف أكثر جرأة وأميل الى التحكم والسيطرة. وقد ازدهر هذا الموضوع، فيما بعد، عند ديكارت الذي أراد أن يصبح الناس أسيادا للطبيعة ومتملكين لها. إلا أن المفكرين كانوا قد استشعروه في القرن الثاني عشر. وقد لعب تطور التقنيات، ولاريب، دورا عظيما في ظهور ذهنية جديدة وموقف جديد أمام عالم الأشياء. فلم ينحصر التغير العميق إذن في حياة الناس المادية، وإنما مس كذلك حياة الفكر وبعض أنماط الإدراك والتصور.

وكثيرا ما نسي الناس أن العصر الوسيط كان من أعظم عهود التقدم التقني طوال التاريخ. وكان ظهور مصادر جديدة للطاقة سببا في تكاثر استعمال الآلات.

وربما انجر المؤرخون الوسيطيون إلى مبالغة في القول عند ماتحدثوا عن «الانقلاب التقني»، «الانقلاب الزراعي»، «الانقلاب الصناعي»، ولكن الوقائع هنا ثابتة، ولا غرابة في أن تتغير الذهنيات اذن، وأن ينهض الانسان لاستغلال الطبيعة، وأن تكون لذلك انعكاسات في التفكير الفلسفي، فقد تحولت الطبيعة الى «واقع موضوعي» قابل للدراسة من حيث الأسباب والمسببات.

ولن ينقطع المؤرخون عن مناقشة هذه المسائل وغيرها زمنا طويلا. إلا أنه يبدو اليوم، على كل حال، من المشروع أن نتحدث عن «نهضة» (أو كذلك عن «انقلاب») في القرن الثاني عشر ولكن، بشرط أن لانعطي لهذين التعبيرين معنى ضيقا، وكأن الغرب قد انقلب فجأة إلى العالم الحديث.



ـ 3 ـ

مسألة الدليل

ـ 1 ـ

د. طه [illegible]

كلية الآداب والعلوم الانسانية/الرباط

□ لقد اشتهر المنطق بكونه العلم الذي ينظر في الاستدلال، والاستدلال لغة، هو طلب الدليل؛ وموضوع الدليل شغل المنطقيين كما شغل المتكلمين والأصوليين. ولابدع في ذلك لأن الاستدلال هو، على الحقيقة، أصل أصول المنهجية، ولأن العلوم الثلاثة المذكورة اشتغلت جميعها بوصف وتحليل وبناء المنهجية؛ كما أنه لابدع في أن تؤثر هذه العلوم الثلاثة بعضها في بعض، فتنتقل أوصاف الدليل من المنطق إلى علم الكلام، ثم منهما إلى علم الأصول، وتتلون هذه الأوصاف بلون كل علم من هذه العلوم، ثم تنتقل هذه الأوصاف بألوانها المختلفة من علم لآخر من هذه العلوم الثلاثة، كأن يُعرض الدليل في المنطق بلون علم الكلام أو علم الأصول، وقد تجتمع الألوان المختلفة للدليل في العلم الواحد : وما هذا وذاك الا مظهر من مظاهر النزعة التكاملية التي يتصف بها التراث الاسلامي العربي.

ونحن الآن نشتغل ببيان خصائص الدليل المنطقية إلا أننا قبل الدخول في تفصيل هذه الخصائص، نحتاج إلى تمييز مفهوم الدليل عن غيره من المفاهيم التي تلابسه، فننظر فيما يشترك به معها وفيما يفترق به عنها، لأن الشيء إنما يعرف بما يناسبه فيطابقه أو بما يُنافيه فيباينه.

أولا : قولية الدليل

1 ــ الدليل والسلطان

إن مفهوم «السلطان» يباين مفهوم «الدليل»، ويظهر التباين بينهما في الوجوه التالية :

أ)«السلطان» بمعنى القوة المادية : كل دليل لايستمد قوته إلا من إعمال الفكر، بينما السلطان يستمد قوته من الموقع المادي الذي ينزله، سواء أستعان بالدليل أم لم يستعن به، لأن الدليل أمر زائد عليه.

ب) «السلطان» بمعنى إثبات الاستعلاء : يصدر الدليل الى الغير على جهة التساوي والتكامل، حتى يعم الظفر المشترك بالصواب في مسألة ما، بينما يصدر الأمر السلطوي الى الغير على جهة الاستعلاء والتفاضل، حتى يتم استتباب الأمن في ظروف مكانية وزمانية معينة.

جـ) «السلطان» بمعنى القوة الوازعة : يطلب الدليل إقناع الغير سالكا في ذلك مسالك تجلب رضى هذا الغير، بينما السلطان قد تكتسي مسالكه في الاقناع صبغة الإكراه والقمع، كأن يلجأ صاحب السلطة إلى مكانته فيقول لمخاطبه : «سلم بكذا لأني أرى كذا»، أو يلجأ إلى التخويف، فيقول : «سلم بكذا، لأنك إن لم تفعل، تعرضت لكذا»، أو يلجأ إلى العوامل النفسية، فيقول : «تبدو عليك ملامح الذكاء، فلم لاتسلم بكذا».

وعلى الجملة، فإن «الدليل» سبيل عقلي إقناعي استرضائي، بينما «السلطان» قوة مادية استعلائية وازعة. ولاينفع المعترض أن يقول بأن الدليل هو نفسه سلطان، لأنه يكون قد خرج بمفهوم «السلطان» من معناه الحقيقي إلى معنى مجازي، ولا عبرة بالمعنى المجازي بهذا الصدد.

2 ــ الدليل والحدس

إن مفهوم «الحدس» يفارق مفهوم الدليل في كون مدرك الحدس مدرك مستفاد بطريق مباشر، كما لو كان ينقدح في قلب الانسان انقداحا من غير استدعاء ولا اصطناع واسطة، بينما مدرك الدليل هو مدرك مستفاد بطريق غير مباشر، قائم على طلب الانسان له طلبا وابتناء أداة لحصوله. أو قل، بإيجاز، الحدس عطاء والدليل بناء.

لكن هذا التقابل بين «الحدس» و«الدليل» لايمنع من أن يُرَدَّ أحدهما إلى الآخر.

فقد يُرَدُّ الحدس إلى الدليل بطريق التحليل والترتيب، فالحدس، وإن حصل بانقداح مفاجىء في القلب، فإنه على الحقيقة تأمل أُضمرت فيه أمور تحتاج إلى الإظهار، وبإظهارها يتخذ صورة الدليل.

كما أن الدليل قد يُرَدُّ الى الحدس، فالدليل وإن كان صيغة في التعبير تطول أو تقصر، وضربا من التأمل يبعد أو يقرب، فبعد طول المران وحصول الملكة فيه،

يصير بمنزلة الحدس، فلا يحتاج صاحبه الى استحضار الوسائط التي تدخل في تركيبه، كما لو كانت تُطْوَى فيه طيا، فَيَحْدِس الموسوطَ حدسا.

ولا أدل على ذلك من الكشوفات العلمية نفسها، فمنها ماكان حصيلة حدوس العالِم (مثال : دلالة سقوط التفاحة) قبل أن يتمهد له الطريق لنظم الأدلة عليها (مثال : ترتيب قانون الجاذبية)، ومنها ماحَذِقَ العَالِمُ الاستدلالَ عليه، حتى صار عنده بمنزلة المعاني الراسخة التي لاتحتاج الى توسط ولا الى تأمل.

وقد غابت هذه الحقيقة، حقيقة إمكان تقلب المعنى الواحد بين الحدس والاستدلال عن البعض، فلوَى لسانه بنسبة مدركات الدليل إلى المنطق والعقلانية، ونسبة مدركات الحدس إلى الانفعال واللاعقلانية، وتَعَجَّل، فبنى على هذه التفرقة أحكاما تضر بمفهوم العلم والمعرفة. والحق أن الدليل قد ينقلب حدسا بالعمل والممارسة، كما أن الحدس قد ينقلب دليلا بالنظر والمذاكرة.

3 ــ الدليل والرأي

لمفهوم «الرأي» دلالتان : عامة وخاصة.

أما الدلالة العامة فهي الأخرى تنقسم الى منطقية وغير منطقية.

أما الدلالة العامة غير المنطقية للفظ «الرأي»، فتقوم في كون هذا اللفظ يطلق على كل قول مفيد لحكم معين، يصدر من القائل بقصد التعبير عن نظره بصدد موضوع ما أو عن موقفه من وضع ما، سواء أطُلِب منه ذلك أم لم يُطلَب، وسواء أقَصَد من ورائه أمرا أم لم يقصده، كما لو جاء عفوا على لسانه.

وأما الدلالة العامة المنطقية لهذا اللفظ، فتقوم في كونه يُستَعمَل بمعنى القول الذي يفتح به القائل الخطاب، ويُظهر به استعداده للدخول عند الحاجة في عملية التدليل التي تثبته؛ وقد أطلق أهل المناظرة على هذا الضرب من الرأي الذي يُمهد للتدليل، سواء كان هذا التدليل من مبادرة المتكلم أو من مطالبة المستمع باسم «الدعوى».

وأما الدلالة الخاصة للفظ «الرأي»، فهي بذل الجهد لاستخراج الحكم العملي من النصوص الشرعية، فيكون الرأي مرادفا لمعنى «الاستنباط»، وبما أن الاستنباط عملية استدلالية، فإن الرأي يصير مردودا إلى الدليل.

وحاصل الكلام في الرأي أنه إما قول خارج عن معنى الدليل، إذا استقل بنفسه، وإما قول متضمَّن فيه، حيث ينزل منه منزلة الدعوى التي يُستدل به عليها كما هو الشأن عند أهل المناظرة، وإما مطابق لمعنى الدليل، فيشتمل على الحكم وعلى مُسْتَنَدِهِ كما هو عند علماء الأصول.

4 ـ الدليل والعلة

يفترق مفهوم «التعليل» عن مفهوم «التدليل» من الوجوه الثلاثة الآتية :

أ) مبنى التعليل، على **العلم بالعلل**، بينما مبنى التدليل على **العلم بالمقدمات**؛ والعلة غير المقدمة، فالعلة تختص بالدلالة على مايتوقف عليه وجود الشيء بالوجه الذي وُجد به، بينما المقدمة لادلالة لها بالضرورة على كيفية الوجود بل قد تفيد أيّ حكم كان، سواء تعلّق بالوجود أو بغيره.

ب) غاية التعليل **التفسير**، بينما غاية التدليل **التبرير**، ذلك أن العلل التي يستقرئها العالم عند النظر في موضوع معين، تفيد في الكشف عن طبيعته وفي توسيع معرفته بشأنه، بينما المقدمات التي يذكرها الناظر المستدِل لاتفيد إلا في تحصيل الاقناع والاقتناع.

جـ) **لاتعلق للتعليل بالصدق**، بينما التدليل يقوم عليه أصلا، فالواقعة التي يطلب العالم عِلَلَها لاينشغل بصدقها أو كذبها، وإنما كل انشغاله بفهمها وتفسيرها، بينما القول الذي يطلب المنطقي التدليل عليه، يشغله تَرَتُّبُ صدقه على صدق غيره من الأقوال.

إلا أن الافتراق بين العلة والدليل من هذه الوجوه لايمنع من تداخلهما تداخل الجزء مع الكل، فقد تكون العلة جزءا من الدليل، فعلى سبيل المثال من يُبين العلة في كون المتهم يخلو عن الدافع لارتكاب الجريمة التي تُنسب إليه، يمكن أن يُعتبر بمنزلة من يساهم في التدليل على براءته؛ كما قد يكون الدليل جزءا من التعليل، فمن يستدل على أن المقاصد الشرعية الأصلية لايمكن البرهان عليها بالطريق المألوف، فإنه يبين العلة في كونه يحتاج إلى استعمال دليل يخالف هذا الطريق.

أضف إلى ذلك، أن التفرقة بين الدليل والعلة لم يكن العمل جاريا بها في العلوم المنهجية الاسلامية، فقد كان يطلق في علم المناظرة على «المدعي» اسم

«المستدل» واسم «المعلَّل»، كما كانت «العلة» في أصول الفقه تدخل في تركيب الدليل ولولاها لامتنع فيه انتقال الحكم من الأصل إلى الفرع.

د ــ الدليل والسند

مفهوم «السَّند» كمفهوم «الدليل» يفيد معنى «الطريق الموصل»، وقد يكون طريقا موصلا إلى ملفوظ أو إلى معقول.

أما الملفوظ الذي يُدْرَك بطريق السند، فهو «متن الحديث»، فيكون السند إذ ذاك عبارة عن جملة الرواة الذين نُقل عنهم هذا الحديث.

وأما المعقول الذي يدرك بطريق السند، فهو صنفان :

ــ صنف التقوية كما يرد عند أهل المناظرة، فيكون السند عبارة عما يُذْكَر من القول في معرض تدعيم الاعتراض لا في معرض التدليل؛ فلو قال القائل عند رؤية شيء : «هذا إنسان»، فقد يعترض عليه المخاطب بقوله : «لاأسلم لك أن هذا إنسان، لِمَ لايجوز أن يكون شجرة ؟»؛ فالقول : «يجوز أن يكون هذا شجرة» يُعد سندا مُقَويا للاعتراض : «لاأسلم لك أن هذا إنسان» من غير أن ينزل هذا القول منزلة الدليل على صحة الاعتراض.

ــ وصنف التأسيس كما يرد عند أهل نظرية الحجاج الحديثة[1]، فقد يؤتى بالدليل على قول ما، فيبقى هذا الدليل محتاجا إلى الاستناد إلى مزيد من الاعتبارات التي تُظْهِر وجوه استقامته ومناسبته لما سيق له؛ وغالبا ماتكون هذه الاعتبارات المزيدة هي المجال النظري أو العملي الذي وقع اقتباس الدليل منه، فإن كان الدليل قانونا طبيعيا، فسنده يتمثل في النظرية العلمية التي يدخل فيها، وإذا كان حكما قضائيا، فسنده يتمثل في المذهب التشريعي الذي يندرج فيه.

---

(1) انظر البنية التي صاغها للدليل تولمين، أحد مؤسسي نظرية الحجاج المعاصرة في كتابيه :

- TOULMIN, S.E : The Uses of Argument Cambridge University Press, PP. 99-13

- TOULMIN, S.E : An Introduction To Reasoning. Macmillan Publishing co, INC. PP 57-63.

(ألفه باشتراك مع R.RIEKE و A.JANIK)

إلا أنه تنبغي الاشارة بهذا الصدد إلى أن الفارق الأساسي بين السند والدليل ليس في البنية التركيبية، لأن السند، سواء كان المراد منه التقوية أو التأسيس، لايختلف في صورته عن الدليل، وإنما الفارق بينهما كامن في البنية الدلالية، ذلك أن السند، وإن أتى على صورة الدليل، فإما أنه لايُقْصَد به التدليل كما هو الحال في التقوية، وإما أنه يُقْصَد به إقامة الدليل على دليل سابق، فينزل منزلة دليل الدليل كما هو الحال في التأسيس.

6 ــ الدليل والشاهد

«الشاهد» دليل يختص بالوصفين التاليين :

أ) **وصف الشهادة** : يتميز الشاهد بكونه يدل على أمر حاضر يُتوسل به إلى غيره ويُظْهِر ماكان خفيا منه.

ب) **وصف المثال** : يُذكر الشاهد لبيان فساد دليل الخصم، فينزل منزلة الدليل الذي يُبين تخلف النتيجة في دليل الخصم، بمعنى أن يكون هذا الدليل موجودا ونتيجته غير موجودة، كأن يقول الخصم : «إن هذا الكون قديم، لأنه أثر من آثار القديم، وكل ماكان اثرا من آثار القديم، فهو قديم»، فيأتي المعترض بالشاهد الذي ينقض هذا الدليل وهو «الحوادث اليومية»، فهذه الحوادث ولو أنها أثر من آثار القديم، لاينازع أحد في كونها غير قديمة، فلا يصح أن يكون كل ماهو أثر من آثار القديم، قديما. وبهذا يكون الشاهد بمنزلة المثال الذي يُبطل الحكم الكلي.

وعلى هذا، فالدليل أعم من الشاهد بكونه لايُشترط فيه حصول الحضور، ولاينحصر في المثال المبطل.

7 ــ الدليل والأمارة

«الأمارة» دليل يتصف بالخصائص التالية :

أ) **العَلَمية** : الأمارة هي أصلا علامة، والعلامة تكون منصوبة للدلالة على أمر معين، كأن يكون الدخان علامة على النار، وأن يكون الغيم علامة على المطر.

ب) **الظَّنِّية** : الأمارة تفيد عدم القطع بصدد الوجه الذي تدل به على المقصود منها، بمعنى أنها تنفك عن الشيء الذي تدل عليه، كأن يُشاهد الغيم ولاينزل مطر.

ج) **الظهور** : الأمارة هي علامة ظاهرة تُعبِّر لمن اعتبر بها وتُبَيِّن لمن طلب البيان بها، حتى إنها استُعملت بمعنى «الآية» التي هي في الاصطلاح «الدليل البين».

وعليه، فالدليل أعم من الأمارة يشملها ويشمل غيرها مما يقوم على الرمزية بدل العَلَمية، وعلى القطعية بدل الظنية، وعلى التقدير بدل الظهور.

8 ـــ الدليل والبيِّنة

«البيِّنة» كالدليل تفيد مايفيد مع اختصاصها بالوجوه الآتية :

أ) **البيان** : البينة ماكان من الأدلة ظاهرا للقلب أو واضحا للذهن، وهذا الظهور أو الوضوح يجعل البينة قريبة الادراك بحيث تتسارع الى فهم كل من صح عقله واعتدل تمييزه.

ب) **الإقناع** : البينة بمنزلة الدليل الذي بلغ درجة في الوضوح تُمَكِّن المتوسِّلَ بها من الظهور على خصمه، كما لو كان الدليل الظاهر مستغنيا بظهوره عن جانب الاستدلال منه.

ج) **العِيان** : البينة تحمل معنى الدليل الماثل للعيان، فتندرج تحتها الشهادة والوثيقة والأثر وكل مايمكن أن يقع تحت الادراك بواسطة الجوارح؛ وقد كادت البينات تختص في العلوم الطبيعية المعاصرة بالدلالة على جملة الملاحظات والتجارب التي يُحَصِّلُها العالم بقصد إثبات أو إبطال فرضية أو نظرية ما.

وعلى الجملة، فالبينة أخص من الدليل، حيث إنها تكاد تستغني بظهورها عن التأمل البعيد وتنكشف للعيان دلالتها، فيضطر الخصم إلى الاذعان والتسليم بها، أو قل، باختصار، إن البينة هي الدليل الظاهر العيني المقنع.

9 ـــ الدليل والحجة

لقد استعمل لفظ «الحجة» مرادفا للدليل عند البعض، ولكن غلب على البعض الآخر استعمالها بمعنى أخص، ونحن نورد هنا وجهين نختص بهما الحجة من دون الدليل.

أ) **إفادة الرجوع** (أو القصد) : ذلك أن الحجة مشتقة من الفعل : «حج»؛ ومن معاني هذا الفعل : «رجع»، فتكون الحجة أمرا نرجع إليه أو نقصده؛ ولانرجع

إليه أو نقصده إلا لكوننا نحتاج إلى العمل به، فالحجة بهذا المعنى، هي الدليل الذي يجب الرجوع إليه للعمل به.

ب) **إفادة الغلبة** : ذلك أن الفعل : «حج» يدل أيضا على معنى : «غلب»، فيكون مدلول : «حاجج» هو إلزام الغير بالحجة فيصير مغلوبا؛ يتبين من هذا المعنى أن الحجة ترد في سياق الجدل والمناظرة؛ إلا أن ورودها في هذا السياق قد يكون بقصدين : إما بقصد طلب العلم ونصرة الحق، وإما بقصد طلب الغلبة ونصرة الشبهة.

ويجتمع لنا من المعنيين السابقين للحجة أنها بالذات الدليل الذي يُقْصَد للعمل به ولتحصيل الغلبة على الخصم.

وبهذا يكون الدليل أعم من الحجة، فلا يُقْصَد للعمل به فحسب، بل قد يُوضَع لمجرد النظر فيه، كما أنه لايُؤْتى به في موطن الرد على الخصم فقط، بل قد يُبْنى في موطن مستقل عن أية خصومة.

10 ـــ **الدليل والبرهان**

«البرهان» هو الدليل الذي يتصف بالخصائص التالية :

أ) **التواطؤ** : يحرص البرهاني على أن تكون الألفاظ التي يستعملها والقواعد التي يصوغها خالية من كل أثر من اثار اللبس الدلالي : كالاشتراك والإجمال والإشكال والخفاء، حتى تكون الألفاظ دالة على معانيها بوجه واحد، وتكون القواعد مفيدة لإجرائيتها بطريق واحد.

ب) **الصورية** : لايستقيم الدليل على أصول البرهان إلا إذا كان بالامكان رده الى جملة من الصيغ والتراكيب أو، قل، جملة من الصُوَر التي تَسْتَغْني بشكلها وترتيبها عن اعتبار المضمون الدلالي للألفاظ والعبارات التي استُبدلت بها هذه الصيغ والتراكيب.

جـ) **القطعية** : لما قام البرهان على التواطؤ والصورية، فقد لرتفع التردد أو الاحتمال عن النتائج التي يُتَوَصَّل به إليها، بمعنى أن البرهان يفيد القطع.

وقد شاع في الاستعمال أن القطع مرادف لليقين، فيكون البرهان بذلك مفيدا لليقين؛ لكن القطع عندنا هو وصف اختياري وتقريري، إذ يقوم أساسا على وضع

الرموز وضعا وتركيبها تركيبا وعلى بناء قواعدها بناء، حتى إننا قد نقرر صدق المقدمات تقريرا أو نُقَدره تقديرا، وقد لانبالي بهذا الصدق ونقف عند حد الاستنتاج من المقدمات ولو لم تكن صادقة، بينما اليقين في نظرنا هو وصف إلزامي وتحقيقي، إذ أنه يستند أصلا إلى مقدمات صادقة في ذاتها، بيِّنة في نفسها، لابتقرير أو تقدير منا.

د) **الاستقلال** : يبدو أن البرهاني ما أن ينتهي من صنع برهانه، حتى يستقل هذا الصنيع عنه، كما يستقل عن المخاطَب به ولو كان عنصرا حاضرا في تصوره وبناء قواعده، فتتولاه الآلة لتحسبه حسابا. وهكذا يتضح أن البرهان لاتعلُّق له بالمجال الذي يُستعمل فيه وإن كان هذا المجال هو الأصل في النهوض به.

وبهذا الاعتبار، يفترق الدليل عن البرهان بكونه يشمل، بالاضافة إليه، أصنافا أخرى من الاستدلال قد تدل ألفاظها على المعاني بضرب من ضروب الالتباس، وقد لاتفارق مضامينَها، ولا تحتاج إفادتها إلى الجزم؛ ولايضيرها هذا ولاذاك لما لها من روابط بمقامات الكلام.

ومحصول الكلام في هذا المقصد أن مفهوم «الدليل» مباين لمفهوم «السلطان» ومردود إلى مفهوم «الحدس»، كما أنه شامل للرأي والعلة والسند والشاهد والأمارة والبينة والحجة والبرهان مع اختصاص كل من هذه المفاهيم بأوصاف تميز بعضها عن بعض.

بعد فراغنا من هذا المقصد نورد الكلام في خصائص الدليل.

ثانيا : خصائص الدليل

لننظر في النص التالي :

لو كان في الأرض والسماء آلهة غير الله لفسدتا، لكنهما لم تفسدا، فليس إذن فيهما غير الله.

يتبين لنا أن هذا النص يتصف بالسمات التالية :

أ) أنه مركب من عدد من الجمل هي :

— في الأرض والسماء آلهة غير الله

ــ ليس في الأرض ولا في السماء آلهة غير الله
ــ تفسد الأرض والسماء
ــ لم تفسد الأرض ولا السماء

وكل جملة من هذه الجمل تفيد حكما معينا يسمى في اصطلاح المناطقة «قضية»، ومجموع القضايا هنا أربع :
ــ القضية : «في الأرض والسماء آلهة غير الله»، ونقيضها : «ليس في الارض ولا في السماء آلهة غير الله».
ــ القضية : «تفسد الأرض والسماء» ونقيضها: «لم تفسد الأرض ولا السماء».

ب) إن هذه القضايا الأربع **مرتبطة** فيما بينها ارتباطا يجعل النص متكامل الفائدة، ويظهر هذا الارتباط في الأدوات التي استعملت في هذا النص، فمنها «لو ... ل»، «لكن»، «فإذن».

جـ) إن هذا الارتباط بمنزلة **علاقة موجَّهَة**، بحيث يمكن تقسيم النص إلى قسمين : قسم يشمل القضيتين : «لو كان في الأرض والسماء آلهة غير الله لفسدتا» و«لم تفسد الأرض ولا السماء»، وقسم يشتمل على القضية : «ليس في الأرض ولا في السماء آلهة غير الله»، كما يمكن ترتيب القسم الثاني على القسم الأول.

د) أن هذا التوجيه في الارتباط بين القسمين يتخذ صورة **لزوم الطرف الثاني** عن الطرف الأول، بحيث لو **صدق الأول، صدق الثاني**. مما جعل الطرف الأول يسمى بـ «المقدمات» (أو «الدال») والطرف الثاني يسمى بـ «النتيجة» (أو «المدلول»).

وعلى هذا، فكل نص تحكم قضاياه علاقة موجَّهة توجيها يجعل أحد طرفيها لازما عن الطرف الآخر يعد **دليلا**.

ولايخفى أن الانسان مسوق لاستخدام الأدلة لبلوغ مقاصد متعددة؛ فقد يستدل لنفسه على أمر ما طلبا للعلم بوجه من وجوهه؛ وقد يصل إلى نتيجة من مقدمات يصوغها من عنده ويسلم بصدقها، كما أنه قد يستنتج من مقدمات صاغها غيره؛ وقد لايحتاج إلى التسليم بصدق المقدمات التي ينطلق منها، لأن الذي يعنيه منها هو ما يترتب عليها من النتائج.

وقد يستدل المرء، طلبا لاقناع الغير، فيسلم بصدق المقدمات، ويبني عليه صدق النتيجة، لاعتقاده أن هذا الغير يقبل مقدماته، ولايحتاج إلا لبيان كيف أنها تثبت نتيجته.

ولما كان يحتاج في دليله الى استخدام المقدمات التي تكفي لحصول النتيجة المطلوبة، فقد يحتاج إلى أكثر من مقدمة واحدة، كما أنه قد يطوي منها مايعلم أن الغير محيط به أو مشارك له في معرفته. وقد يغير ترتيب دليله، فيبدأ بذكر النتيجة، ثم يأخذ في الاستدلال عليها كأن يقول :

«ليس في الأرض ولا في السماء آلهة غير الله، لأنه لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا، والأرض والسماء لم تفسدا».

أو يجعل النتيجة تتخلل مقدماته كأن يقول :

«لو كان في الأرض والسماء آلهة إلا الله لفسدتا، لكن ليس فيهما غير الله، لأنهما لم تفسدا».

1 — الصــدق والصحة

لقد درج بعض المؤلفين من القدامى والمحدثين على استعمال مفهوم «الصحة» بمعنى مفهوم «الصدق»، فجعلوا القول الصحيح مرادفا للقول الصادق، والقول الفاسد مرادفا للقول الكاذب، وهذا غلط لاينكره عاقل، ويظهر هذا الغلط من الوجوه التالية :

أ) الصحة والفساد قيمتان صوريتان بينما الصدق والكذب قيمتان ماديتان، ذلك أن الصحة والفساد يتعلقان بالصيغة التركيبية العامة التي بُني بها القول بغض النظر عن المضامين التي قد تحملها الألفاظ التي استبدلت بها عناصر هذه الصيغة.

فلو رمزنا إلى القضية: «في الأرض والسماء آلهة غير الله» بالحرف : «ب» وإلى القضية : «تفسد الأرض والسماء» بالحرف : «جـ» لحصلنا على الصورة التالية لمثال الدليل السابق : «لوب، فإن جـ، لكن ليس جـ فإذن ليس ب»

وهذه الصورة بالذات هي التي تُسنَد إليها صفة الصحة أو صفة الفساد.

أما الصدق والكذب، فيتعلقان بمضمون القول؛ فالقضية : «لم تفسد الأرض ولا السماء» صادقة بدليل المشاهدة، حيث إن النظام في الكون مستقر والحياة فيه

مستمرة، بينما القضية : «في الأرض والسماء آلهة غير الله» كاذبة.

ب) الصحة والفساد قيمتان علاقيتان، بينما الصدق والكذب قيمتان غير علاقيتين، والمقصود بذلك أن الصحة والفساد لايُسْنَدان إلا الى الوجه الذي يترتب به قول على آخر كما تترتب القضية : «ليس في الأرض ولا في السماء آلهة غير الله» على القضية : «لم تفسد الأرض ولا السماء»، بينما الصدق والكذب يُسندان إلى الأقوال في خلوها عن ترتيب بعضها على بعض وفي استقلال بعضها عن بعض، كحكمنا على القضية : «لم تفسد الأرض ولا السماء» بالصدق اعتمادا على الملاحظة.

جـ) الصحة والفساد قيمتان تسندان أصلا الى الدليل، بينما الصدق والكذب قيمتان تسندان إلى القضايا البسيطة؛ فلما كانت القيمتان الأوليان صوريتين وعلاقيتين، لزم أن تُسندا إلى الدليل، لأن مبناه على الصورة والعلاقة؛ كما أنه لما كانت القيمتان الثانيتان ماديتين وغير علاقيتين، لزم أن تُسندا إلى القضية البسيطة، لأن مبناها على المضمون والاستقلال، فنقول إن الدليل كذا صحيح أو فاسد وأن القضية كذا صادقة أو كاذبة، ولايقال إن الدليل كذا صادق أو كاذب وأن القضية كذا صحيحة أو فاسدة.

ويلزم عن هذا التقابل بين الصدق والكذب الحقيقتان التاليتان :

ــ أولاهما : أنْ تجتمع صحة الدليل مع كذب القضايا التي تدخل في تركيبه، إن بعضا أو كلا، مثال ذلك :

«كل المناطقة مغالطون، وكل المغالطين يدرسون المنطق، فكل المناطقة إذن يدرسون المنطق»

فمن الواضح أن هذا الدليل صحيح، لكن مقدمتيه كاذبتان، فليس كل المناطقة مغالطين، بل على العكس من ذلك، يَتَتَبَّع المناطقة المغالطات ليقطعوا دابرها، ولا كُل المغالطين يدرسون المنطق، بل على خلاف ذلك، يكثر المغالطون بين الذين لم يُحصّلوا معرفة بالمنطق.

ونحصي في هذا الباب الحالات الآتية :

ــ حالة صحة الدليل مع كذب المقدمات وكذب النتيجة

ــ حالة صحة الدليل مع كذب المقدمات وصدق النتيجة

ـ حالة صحة الدليل مع صدق بعض المقدمات وكذب بعضها الآخر وصدق النتيجة.
ـ حالة صحة الدليل مع صدق المقدمات وكذب بعضها الآخر وكذب النتيجة.

ـ ثانيتهما : أن يجتمع صدق المقدمات مع فساد الدليل، فلو قال القائل على سبيل المثال :

«قرأ ابن خلدون الكثير من الكتب، فقد قرأ إذن كتاب المستصفى».

فلا خلاف في أن دعوى قراءة ابن خلدون لكثير من الكتب وإن صدقت، فإن صدقها لايترتب عليه بالضرورة أنه قرأ كتاب المستصفى، فالكثير من الكتب المقروءة لايشمل بالضرورة كتاب المستصفى.

2 ـ الصحة والسلامة والاستقامة

1.2 ـ الصحة والفساد

الدليل الصحيح عبارة عن الدليل الذي تصدق فيه النتيجة إذا صدقت المقدمات؛ ومثاله، بالاضافة إلى دليل وحدانية الله السابق :

«كل المنطقيين أذكياء، فإذن بعض المنطقيين أذكياء»[2].

فلما افترضنا صدق القضية : «كل المنطقيين أذكياء»، لزم أن تصدق القضية : «بعض المنطقيين أذكياء».

الدليل الفاسد عبارة عن الدليل الذي قد تكذب فيه النتيجة وإن صدقت المقدمات؛ ومثاله :

«إن بعض المنطقيين أذكياء، فكل المنطقيين إذن أذكياء».

فمن البين أن صدق القضية : «إن بعض المنطقيين أذكياء» لايلزم عنه أن كلهم أذكياء، فتكون نتيجة هذا الدليل كاذبة.

---

(2) من المعلوم أن لزوم القضية الجزئية عن القضية الكلية لايصح إلا إذا ثبت وجود موضوعهما؛ لذا فإننا نبني استدلالنا على تقدير وجود «المنطقيين».

2.2 ـــ السلامة والاعتلال

الدليل السليم هو عبارة عن الدليل الذي قد تصدق فيه النتيجة إذا صدقت المقدمات.

والدليل المعتل هو عبارة عن الدليل الذي لابد أن تكذب فيه النتيجة إذا صدقت المقدمات.

بهذا، يتبين أن الدليل الصحيح هو دليل سليم، ذلك أن الصحة تقضى بوجوب صدق النتيجة عند صدق المقدمات وهذا الوجوب يترتب عليه إمكان صدق النتيجة بصدق المقدمات، وهو بالذات مقتضى «السلامة»، كما يتضح أن الدليل المعتل دليل فاسد، فما لايمكن صدق النتيجة فيه بصدق المقدمات، فَبَيِّن أنه لايجب فيه هذا الصدق من باب أولى.

ويتبين كذلك أن الدليل الفاسد قد يكون سليما أو معتلا، فإذا لم تصدق النتيجة بصدق المقدمات، فقد يجوز أن يجتمع صدقهما أو لايجوز، فمثلا لا يلزم عن صدق القضية : «بعض المنطقيين أذكياء» صدق القضية : «كل المنطقيين أذكياء»، ولكن لايمتنع أن تصدقا معا، كما أنه لايلزم عن صدق القضية «بعض المنطقيين أذكياء» صدق القضية : «لامنطقي ذكي»، ولكن يمتنع أن يصدقا معا.

ويتبين أخيرا أن الدليل السليم قد يكون صحيحا أو فاسدا : فإذا جاز صدق النتيجة بصدق المقدمات، فقد يلزم هذا الصدق أو لايلزم، وإذا لزم، كان صحيحا؛ وإذا لم يلزم، كان فاسدا، فمن السلامة أن يجتمع صدق القضيتين : «بعض المناطقة أذكياء» و«كل المناطقة أذكياء»، لكن من الصحة أن نستنتج الأولى من الثانية، ومن الفساد أن نستنتج الثانية من الأولى.

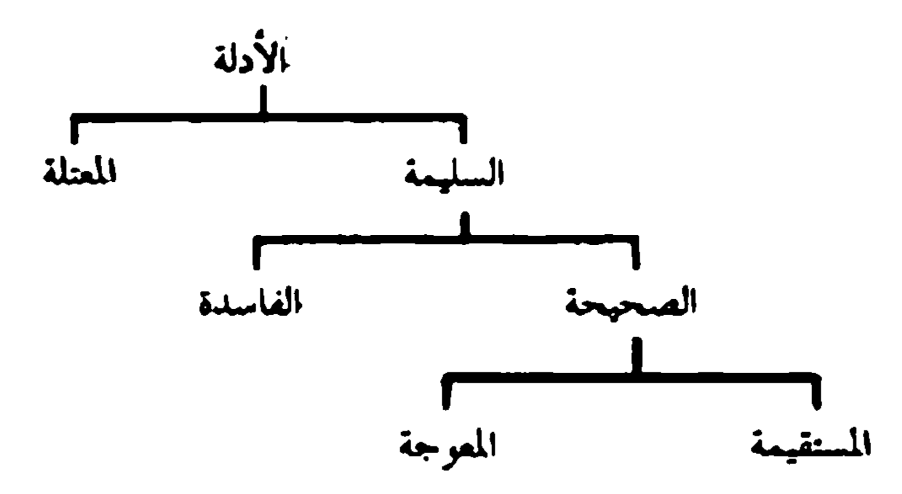
3.2 ـــ الاستقامة والاعوجاج

الدليل المستقيم هو عبارة عن الدليل الصحيح الذي تصدق مقدماته.

فمن الأدلة الصحيحة ما تصدق مقدماته، ومنها مالا تصدق مقدماته إن كلا أو بعضا، وماكان صادق المقدمات يعد دليلا مستقيما، وماكان منها غير صادق المقدمات يعد دليلا غير مستقيم أو، قل، معوجا.

وعلى هذا فإن الدليل المستقيم دليل صحيح والدليل الفاسد دليل معوج، والدليل الصحيح قد يكون دليلا مستقيما أو دليلا معوجا.

ونحصل بفضل هذا التقسيم لأصناف الأدلة على المشجر التالي :



4.2 — الحسن والقبح

الدليل الحسن هو ماكان من الأدلة مستقيما، ذلك أن استقامة هذا الدليل تستلزم أن يكون صحيحا، كما أن صحته تستلزم أن يكون سليما.

يترتب على هذا أن الدليل القبيح يتصف على الجمع أو على البدل بالصفات الثلاث الآتية :

أ) **الاعتلال**، ومقتضاه، كما رأينا، هو امتناع صدق النتيجة عند صدق المقدمات.

ب) **الفساد**، ومقتضاه، كما ذكرنا، هو إمكان حصول كذب النتيجة عند صدق المقدمات.

جـ) **الاعوجاج**، ومقتضاه كما وضحنا هو إمكان الصحة مع كذب المقدمات.

فيتولد عن تركيب هذه الصفات الأدلة القبيحة التالية :

أ) الدليل المعتل.

ب) الدليل الفاسد الذي مرد فساده إلى عدم ترتُّب صدق النتيجة فيه على صدق المقدمات.

جـ) الدليل الفاسد الذي مرد فساده إلى الاعتلال..

د) الدليل المعوج الذي مرد اعوجاجه إلى كذب المقدمات.

هـ) الدليل المعوج الذي مرد اعوجاجه إلى الفساد.

و) الدليل المعوج الذي مرد اعوجاجه إلى الاعتلال.

اللغـة ولغـة اللغـة

(2)

ذ.حسان الباهي

كلية الآداب والعلوم الانسانية/فاس

1 ــ المفارقات المترتبة عن عدم التمايز بين اللغة ولغة اللغة

إن تلافي الوقوع في الدور أو في المفارقات يستوجب منا دائما استحضار الفرق القائم بين اللغة ولغة اللغة.

فلو أخذنا مثلا :

1 ــ «النار محرقة» صادقة إذا وفقط إذا كانت النار محرقة»[1].

يتضح من خلال هذا المثال أن التعبير الموجود على يمين التشارط : ينتمي إلى لغة اللغة، في حين أن التعبير الموجود على يساره ينتمي إلى اللغة أو اللغة الشيئية. ومن هنا، فنحن نميز القضية التي تصف العالم عن الحكم الذي نصدره على القضية، وهو ما يجعلنا في مأمن من الوقوع في الدور. ويمكن القول بعد هذا التمييز بأن المفارقات ذات الأصل الدلالي الماصدقي، ومفارقة الكذاب كمثال، ناتجة عن الحكم على قضية ما داخل نفس القضية، في حين أن ذلك يقتضي اللجوء إلى لغة أقوى. فلننظر في المثال التالي.

2 ــ «هذه الجملة تحتوي على كلمتين»

لو افترضنا أن هذه الجملة تحيل على نفسها، فستكون من درجة لغة لغة اللغة الطبيعية، لكون «هذه الجملة» تُعيِّن جملة تنتمي إلى لغة اللغة الطبيعية. وكونها تحيل على نفسها يمكننا من أن نستبدل بـ : «هذه الجملة تحتوي على كلمتين» اسم

---

(1) «إذا وفقط إذا» نعبر عنها في اللغة الرمزية بـ ⟷ وهو التشارط

هذه الجملة. وفي هذه الحالة، سيكون الاسم من درجة لغة لغة اللغة الطبيعية بحيث سنحصل على :

3 - «هذه الجملة تحتوي على كلمتين تحتوي على كلمتين».

ونصل بذلك إلى مفارقة. فبالرغم من كون (2) و(3) مترادفتين، فهما ينتميان لمستويين مختلفين. ذلك أن (3) تحيل على (2) كما تحيل على نفسها في ذات الوقت.

ولو أخذنا مثالا آخر للتوضيح :

4 - «'القضية' 2 كاذبة»

واستبدلنا بـ «'القضية' 2» «جا»، سنحصل على :

5 - «'جا' صادقة إذا وفقط إذا كانت القضية 2 كاذبة».

ولو استبدلنا كذلك بالتعبير الثاني الوارد على يسار التشارط «جـ»، فإننا نحصل على :

6 - «'جا' صادقة إذا وفقط إذا كانت جـ كاذبة»

تلزم إذن عن هذه القضية الحاصلة مفارقة، وذلك لكونها تحتوي في نفس الوقت على القضية واسم القضية، وعلى محمولي «صادق» و«كاذب»، وهذا النوع هو ماأيطلق عليه تارسكي القضايا «المغلقة دلاليا»، واستبعاد هذه المفارقات يتطلب استحضار التمييز القائم بين اللغة الشيئية ولغة اللغة. ذلك أن الصدق أو الكذب الواصف لقضية ما هو من درجة لغة اللغة. كما أن القول الاثباتي يمكن أن يكون صادقا، لكن الحكم عليه بالصدق هو من درجة لغة اللغة الطبيعية. فلو قلنا مثلا :

7 - «أنا اكذب»

فهذه الجملة غالبا ماتثار عندما يتعلق الأمر بالاحالة الذاتية للجمل، وبالتالي يمكن القول «إذا كنت أكذب، فأنا لاأقول الصدق، و«أنا أكذب» كاذبة، اذن فأنا لاأكذب» ومن هنا، فهي لاتنتمي إلى اللغة الشيئية، بل إلى لغة اللغة، ذلك أن الكذب هو «أن أقول قضية؛ ما كاذبة»؛ وبالتالي فالفعل «كذب» كلما استعمل في جملة تقريرية — شأنه في ذلك شأن كل الأفعال التي تستعمل بهذه الكيفية — يؤدي إلى أن المتكلم يقول الصدق.

هكذا اتضح لتارسكي من خلال اهتمامه بالمفارقات ذات الأصل الدلالي الماصدقي، ان كل جملة تقريرية تدل على ان المتكلم يقول الآن الكذب تؤدي الى مفارقة، فاستخدام التشارح[2] يمكننا من أن نستبدل بـ «أنا أكذب» العبارة : «أنا أقول جملة كاذبة»، لنحصل بذلك على :

8 ــ «أنا أقول جملة كاذبة»

التي تجمع بين مستويين من اللغة، مستوى يصف حالة الاشياء الموجودة في العالم، والمحمول الواصف للجملة السابقة.

2 ــ الأساس المنطقي للتمايز بين اللغة ولغة اللغة

بعد أن اتضح لتارسكي الاختلاف القائم بين اللغة الشيئية ولغة اللغة، عمل على البحث عن الأسس المنطقية لهذا الاختلاف، وذلك من خلال دراسته لمفهوم الصدق الصوري.

انطلق تارسكي من التصور الأرسطي الذي يقول : «إن القول عن ماهو موجود بأنه غير موجود، وعن ماهو غير موجود بأنه موجود، كاذب. في حين القول عن ماهو موجود بأنه موجود، وعن ماهو غير موجود بأنه غير موجود صادق» تبنى تارسكي التصور الأرسطي الذي يُعَرِّف الصدق بكونه «مطابقة الفكر للواقع»، بمعنى أن صدق قضية مايتوقف على مطابقتها مع الواقع الذي تصفه. وبالتالي يمكن القول مع أرسطو : «إذا قلت بأنك طالب، وهي صادقة. فصدقها لايتوقف على القضية، بل على العكس من ذلك، أن كونك طالبا هو الذي جعل القضية صادقة».

لكن تارسكي وإن كان قد تبني التعريف الأرسطي للصدق، فقد اتضح له مع ذلك أن الفكر الكلاسيكي قد سلم بوجود قضايا صادقة وأخرى كاذبة، دون محاولة فحص الكيفية التي يتحقق بواسطتها ذلك التطابق بين الفكر الذي يُصدر الحكم، والشيء الذي نحكم عليه. هذا هو التساؤل الذي سيحتل الصدارة في الأبحاث الدلالية عند تارسكي محاولا بذلك إعطاء تعريف ملائم ماديا وصحيح صوريا للصدق، تعريفا من شأنه أن يستبعد كل المفارقات ذات الأصل الدلالي

---

(2) مقابل للمصطلح Paraphrase استفدناه من الأستاذ طه عبد الرحمان..

الماصدقي. ذلك أن كون الحد «صادق» يمكن استعماله لوصف الأشياء المادية والأحكام والمعتقدات، الخ، يوقعنا في مشاكل كلما حاولنا تحديد الشروط التي تجعلنا نحكم على شيء ما بالصدق، ولتلافي هذه المشاكل والصعوبات، حاول تارسكي ارجاع مفهوم الصدق الى تصورين ابتدائيين هما «التحقيق»[3] و«التعيين»[4] معتمدا في ذلك على الاجراء التكراري[5]. فنقول عن قضية تخبر عن شيء بأنها «صادقة» في الحالة التي يثبت تحقق ذلك الشيء، أو عند تعيُّن حالة الأشياء الموجودة واقعيا في عالم القضية الموصوفة. ولنأخذ المثال التالي لتوضيح ماتقدم :

9 ـــ «خالد أخو عمرو».

فهي صادقة اذا كان وفقط إذا كان كل منهما في علاقة محددة مع الآخر، وإلا كانت كاذبة، ومعنى هذا أن تصديقها أو تكذيبها يستند على حالة الأشياء التي تصفها أو تمثلها. ومن ذلك، فصدق قضية ما، مشروط بمطابقتها مع حالة الأشياء الواقعية والموجودة التي تحققها أو تعينها.

ولو أخذنا الآن :

10 ـ «(النار محرقة)»

فهذه القضية صادقة طبقا للتعريف الكلاسيكي في حالة كون النار محرقة وإلا كانت كاذبة، أما تارسكي الذي سعى نحو إظهار الشروط الكافية والضرورية التي تجعل قضية ما صادقة، فقد صاغ تعريف الصدق في صورة التشارط التالي :

11 ـ «النار محرقة» صادقة إذا وفقط إذا كانت النار محرقة».

فالقضية المعبَّر عنها على اليمين تختلف عن تلك المعبر عنها على اليسار. ففي التعبير الأول نستعمل إسم القضية، في حين نستخدم القضية نفسها في الموقع الثاني.

ولو استبدلنا بـ «(النار محرقة)»، «(جا)» وبالتعبير الثاني «النار محرقة»، «جـ» لحصلنا على :

11 ب ـــ «(جا)» صادقة إذا وفقط إذا جـ»

---

(3) مقابل لـ Satisfaction

(4) مقابل لـ Désignation

(5) مقابل للمصطلح Procédure récursive، وهو رياضيا عملية استقرائية تستدعي القيام بعمليات متناهية تمكننا من البت في سلامة أو عدم سلامة عبارة ما.

فـ و'جا'؛ تفيد اسم القضية، بينما جـ تفيد القضية نفسها.

وقد عرف نموذج الصدق الذي وضعه تارسكي باسم «مواضعة ص» التي تفيد أن صدق قضية مايتوقف على تحقق الشروط الكافية والضرورية لصدقها. بمعنى «تصدق إذا وفقط إذا جـ» بحيث يقوم التشارط الوارد على صورة ص بتحصيل شروط صدق القضية المسماة وهي هنا «جـ»، بحيث يمكن صياغتها على الصورة التالية :

11جـ ـــ «(ص) جا إذا وفقط إذا جـ»

والتي يمكن أن تأخذ كذلك الصورة التالية :

11د ـــ «تفيد جا أن جـ ⟺ ص إذا وفقط إذا جـ»[6]

لكن بعد أن وضع تارسكي هذا النموذج، تبين له صعوبة تبنيه كتعريف عام للصدق. ذلك أن التشارطات التي هي على صورة (ص)، وإن كانت تعريفا ملائما ماديا للصدق، فليست سوى تعريفا جزئيا، وأن تبني هذه التعريفات الجزئية يلزم عنه اعتبار التعريف العام وصلا لامتناهيا لهذه التعريفات الجزئية. لكن، وبما أن اللغة الطبيعية تتوفر على عدد لامتناه من الجمل، فسينتج عنه عدد لامتناه من التعريفات الجزئية للصدق.

ولتجاوز هذه الصعوبات، عمل تارسكي على تعريف الصدق باعتماد فكرة حددها من قبل وهي «التحقيق». إذ نقول : «قضية ما هي صادقة إذا تحققت من طرف كل الموضوعات» و«قضية ما هي كاذبة إذا لم تتحقق من طرف أي موضوع». ومن هنا، فمتوالية ما مثل «خالد أخو عمرو» تحقق التابع القضوي «س أخو ص»؛ «الدار البيضاء أكبر من مراكش» تحقق «س أكبر من ص». وبالتالي نحصل على النموذج العام التالي : «كل فئة من القضايا؛ هي بحيث يمكن أن نستبدل بالثوابت الواردة في «جا» المتغيرات، لنحصل بذلك على فئة من التوابع القضوية «جو». فكل فئة الموضوعات التي تحقق كل التوابع القضوية الواردة في «جو» تعتبر نموذجا للفئة «جا»».

(6) 'جا' تفيد اسم جملة تنتمي إلى اللغة الطبيعية «جـ»تعين الجملة

لكن تارسكي لم يتمكن، بالرغم من اعتماده على تصورات ابتدائية التي هي «التحقيق» و«التعيين» من إعطاء تعريف عام للصدق. لقد تبين له ان الصدق لايمكن أن يحصل على معنى مضبوط إلا في اللغات الصورية؛ أما الحلول التي يقدمها على مستوى اللغة الطبيعية فتبقى تقريبية فقط.

3 - النتائج المترتبة عن تدرج اللغات

لقد تمكن تارسكي من استبعاد المفارقات ذات الأصل الدلالي الماصدقي من خلال التمييز بين اللغة ولغة اللغة. لكن المشكل الذي يبقى مطروحا هو الذي يهم الصدق خصوصا عندما يتعلق الأمر باللغات الطبيعية. وهذا ماجعل بعض الدارسين يذهبون إلى القول بأنه يجب التخلي عن الدلالة الماصدقية والأخذ بالدلالة المفهومية. ذلك أنه من بين المشاكل التي تعترض التصور الأول في قوله مثل : («قضية ما» صادقة» إذا كانت تحقق شيئا موجودا في عالم القضية التي نصفها)، هو الالتباس الذي يكتنف بعض قضايا اللغة الطبيعية، والذي ينعكس على مستوى لغة اللغة. إلى جانب استحالة إعطاء قيمة صدقية معينة لبعض جمل اللغة الطبيعية. ومن ذلك قول البعض باستحالة تطبيق الصدق الصوري على مايسميه المناطقة الحدود الاشارية مثل «هنا»، «هذا»، الخ. وذلك ناتج عن كون مثل هذه التعابير تطرح مشاكل دلالية متعلقة بإمكانية تغير قيمتها الصدقية من حين لآخر. كما أن جملة واحدة تحتمل عدة تأويلات تجعلها أحيانا صادقة وأحيانا أخرى كاذبة.

فلو قلت مثلا.

12 ــ «أنا أستاذ هذا الفوج»

فهذه الجملة تحتمل عددا لامتناهيا من التأويلات : وبالتالي فصدقها يتوقف على الأشخاص الذين تحيل عليهم لفظتا «أنا» و«هذا» ويعترض الاتجاه الذي يتبنى الدلالة المفهومية على تصور تارسكي بالقول باستحالة تطبيق المعيار المقدم على كل الحالات، فلو أخذنا مثلا :

13 ــ «'يسقط المطر' إذا وفقط إذا يسقط المطر»

فيمكن تأويل العبارة «يسقط المطر» كإحالة على مكان آخر، غير المكان الذي يوجد فيه المتكلم عند قول هذه العبارة، أو كإحالة على لحظة زمنية أخرى. ومن ذلك يقترحون أن يستبدلوا بالتعبير «يسقط المطر»، التعبير «يسقط المطر هنا والآن».

إلا أننا نلاحظ أن هذا الاعتراض يطرح مشاكل على مستوى آخر، مشاكل تتعلق بالمفهوم أي بالدلالة التي تتقيد بالمقام او بالمجال التداولي بصفة عامة.

نستخلص أنه إلى جانب وجود بعض المشاكل التي تُطرح بالنسبة للتصور الدلالي بصفة عامة وللصدق بصفة خاصة وبصفة أساسية على مستوى اللغة الطبيعية، فإن المشكل المركزي الذي يطرح حتى الآن هو ذلك المتعلق بالحدود. فلو افترضنا أننا تمكننا من صورنة اللغة الشيئية، وكذلك لغة اللغة بشكل يجعل كل الحدود المستعملة تتوفر على معنى متواطىء وبشكل يجعل كل التصورات الدلالية تخلو من أي تناقض، فالمشكل سيطرح على مستوى آخر، ذلك أن مشكل الصدق سيطرح من جديد فيما يتعلق بقضايا لغة اللغة، وهذا يقتضي اللجوء الى لغة لغة اللغة. وهكذا..، بحيث يمكن الاستمرار في التدرج إلى مالا نهاية له. والتوقف يقتضي حسب البعض اللجوء إلى الحدس الذي سيسمح بتحديد ما إذا كانت هناك مطابقة بين الفكر والواقع. إن المشكل الذي أثاره كودل، والذي انعكست نتائجه على الميدان اللغوي (الدلالي) مازال مطروحا. ذلك أن لغات اللغات يمكن أن تتراكب إلى مالانهاية له. وهو ماينص على أن هناك تدرجا لامتناهيا للغات اللغات.

المراجع

1 - Davidson.D et Harman, G.
Semantics of natural languages. Dordrecht. D. Reidel Holland. 1972.

2 - Dubarle.D.
Logos et formalisation du langage. Klincksieck ed. Paris. 1977.

3 - Granger.G.G.
Pensée formelle et science de l'homme. Aubier-Montaigne. Paris 1967.

4 - Ladrière.J.
Les limitations internes des formalismes. Gauthier-villars. Paris-louvain. 1957.

5 - Leech. G.
Explorations in semantics and pragmatics. John Benjamins. Amsterdam 1980.

6 - Quine. W.V.
Philosophie de la logique. Trad par : Jean Largeault. Aubier-Montaigne Paris. 1975.

7 - Rey Debove. J.
Le métalangage. Le Robert. Paris. 1978.

8 - Roger. M.
Logique contemporaine et formalisation P.U.F. Paris. 1964.

9 - Roure M.L.
Logique et métalogique. Emmanuel Vitte. Paris-Lyons. 1957.

10 - Tarski. A.
Logic, semantics, metamathematics. (Papers from 1923 to 1938), Clarendon Press oxford. 1956.

11 - DRLAV. Revue linguistique N° 32-1985.

12 - Cahiers pour l'analyse n° 9 (Génealogie des sciences), la formalisation en linguistique. Lagraphe. Ed du serril. Paris. 1968.

كلود ليفي ــ ستروس : الخزّافة الغيورة(*)

تأتي أهمية هذا الكتاب، في نتاج ليفي ــ ستروس، من أنه :
ــ آخرما صدر من كتبه
ــ يلخص فيه طريقته في تحليل الأساطير
ــ يعود فيه إلى محاورة فرويد، وينتقد عددا من الأفكار الأساسية في التحليل النفسي.

د.الطاهر وعزيز

سعى كلود ليفي ــ ستروس، في كتاب **الخزافة الغيورة**، إلى أن يصل لغرضين اثنين :

أولهما، أن يقرب للناس ما استعمله، في الأجزاء الأربعة الكبرى من **الميثولوجيات**، من مبادىء ومنهاج في تحليل الاساطير. وهكذا اعتبر أنه يحاول أن يطبق، في هذا الكتاب، المنهاج الافتراضي ــ الاستنباطي الذي حدده في كتاب **الطوطمية اليوم**، ويتلخص فيما يلي :

1 ــ تحديد الظاهرة المدروسة كعلاقة بين حدين أو أكثر من الحدود الواقعية أو المقدرة.
2 ــ وضع جدول للتباديل(1) الممكنة بين هذه الحدود.
3 ــ اتخاذ هذا الجدول موضوعا عاما لتحليل يمكن أن يصل، في هذا المستوى فقط، إلى ارتباطات ضرورية. ليست سوى تأليف(2) ممكن من بين تأليفات أخرى

(*) Levi-Strauss, (C) : La POTIERE JALOUSE, Paris : Plon, 1985
(1) Permutation
(2) Combinaison

يجب علينا أولا أن نعيد تركيب نسقها من جديد.[3]

ثانيهما، أن يبين سبق الميثولوجيا إلى بعض مفاهيم ومقولات التحليل النفسي.

لقد تحدث ليفي — ستروس، منذ كتاباته الأولى، عما استلهمه من فرويد، وأحال عليه في عدد من دراساته وكتبه.[4] ولكنه يغيب عنده في الميثولوجيات، باستثناء بعض الملاحظات العارضة في الانسان العاري، أو إشارة ساخرة في من العسل إلى الرماد.

ويعود ليفي — ستروس، في الخزافة الغيورة، إلى مواصلة حواره مع التحليل النفسي، هذا الحوار الذي بدأه عندما انتقد، في نهاية كتاب البنيات الأولية للقرابة، تفسير فرويد لأصل منع الزواج بالمحارم[5].

● ● ●

لايقصد ليفي — ستروس أن يقوم بدراسة مقارنة لاديولوجيا صناعة الخزف في بقاع العالم، وإنما يريد أن يطرح ويحل ثلاث مسائل :

الأولى من الميدان الاثنوغرافي، اذ يحاول أن يبين مايوجد من تماثل بين أساطير مناطق متباعدة جدا في أمريكا الجنوبية وأمريكا الشمالية.

الثانية تتعلق بمنطق الأساطير، إذ أن ليفي — ستروس ينطلق، كما صنع في الميثولوجيات، من أسطورة معينة، ويثبت ما يوجد بين حدودها من ترابط، عن طريق ملاحظات واستدلالات، ويطبق كل مرة في ذلك صيغته القانونية التالية :

أ : ب : : جـ : د، أي أن نسبة أ إلى ب كنسبة جـ إلى د

الثالثة، ما يعالجه في الفصول الأخيرة حيث يدرس الفكر الأسطوري على العموم، ويبين مايفصل، في هذا الموضوع (كما يفصل في غيره من المواضيع)، بين التحليل البنيوي والتحليل النفسي.

(3) Lévi-Strauss, (C) : Le Totémisme aujourd'hui, Paris :P.U.F., 1974.pp. 26-27

(4) انظر مثلا : Tristes Tropiques, Paris : plon, 1984.P. 58

(5) انظر تفصيل للنهاج البنيوي وعلاقة ليفي — ستروس بالتحليل النفسي في كتابنا : بنيوية كلود ليفي — ستروس، الرباط : دار الكلام، 1990

ويتساءل ليفي ــ ستروس في النهاية عن الحضور الدائم للفكر الأسطوري. (ص 22)

● ● ●

يبدأ ليفي ــ ستروس بذكر الأساطير التي تتحدث عن أصل صناعة الخزف، ويلاحظ أنها تشكل لغزا، فهي تربط ربطا وثيقا بين فن حضاري، هو الخزف، وعاطفة أخلاقية، هي الغيرة الزوجية، وطائر السبد[6]. فما هي العلاقة بين هذه الأشياء الثلاثة؟ يحاول ليفي ــ ستروس أن يحل هذا المشكل في مراحل، فيتساءل أولا هل توجد علاقة بين الخزف والغيرة، وثانيا عن العلاقة بين الغيرة وطائر السبد. فإذا ثبتت هاتان العلاقتان نتج عنهما وجود صلة بين الخزف وطائر السبد (ص 34 - 35).

ان كل ماهو معروف عن الخزف في أمريكا الجنوبية يبرز أن صناعته تحاط بتعليمات وتحريمات متعددة، مثل استعمال نوع خاص من الطين، أو أن لايمارسها إلا النساء وفي أوقات معينة. كما توجد، في العالم كله، تعليمات تحيط بفن الخزف، سواء فيما يتعلق بخواص الطين أو درجة الحرارة، الخ. وإن فن الخزف يرجع أمره غالبا في أمريكا إلى النساء. (ص 35-40)

وتحكي بعض الأساطير أن الأم الكبرى علمت النساء صنع أوعية الخزف، وتسمى «ربة الخزف» إما بجدة الطين أو سيدة الطين، الخ. وتصفها الأساطير بالغيرة والنكد. وتربط الأساطير والمعتقدات عند هنود أمريكا بين صناعة الخزف والغيرة. فالارض لاتحب أن يستخدمها الناس لصنع أواني من الخزف المطبوخ. ويفسر بعض الهنود الأمريكيين، باسطورة حول أصل التراب الصالح للخزف، أصل الغيرة الزوجية (ص 47 - 48)

أما الارتباط بين الغيرة وطائر السبد، فينتج من استنباط تجريبي ينسب لهذا الطائر طبيعة الحزن والنهم بسبب انعزاله وعاداته الليلية وصيحته النكداء ومنقاره الطويل. فهناك اذن تأويل تشبيهي لتكوين هذا الطائر وطباعه. (ص 70 - 80). كما نجد، في مجموعة أخرى من الأساطير المتعلقة بهذا الطائر، تأكيدا على الغيرة والشقاق بين الزوجين (ص 59).

---

(6) Engoulevent

إن أساطير أمريكا الجنوبية تربط بين الخزف والغيرة من جهة، وبين الغيرة وطائر السبد من جهة أخرى. ويأتي الارتباط الأول من أن التصورات الأهلية، بصدد الخزف، ترى في هذه الصناعة مبعثا لصراع بين قوات سماوية، هي طيور — رعدية وأفاعي كبرى (ص 67).

● ● ●

لقد نتج من أجزاء الميثولوجيات الأربعة وجود نموذج مشترك بين أساطير أمريكا الجنوبية وأمريكا الشمالية، وكأنها تقص حكاية واحدة، وينحصر هذا الانموذج في صراع بين بشر وغير بشر من أجل امتلاك نار الطبخ، وهذا ماسماه ليفي — ستروس، في الانسان العاري، بـ «الأسطورة الوحيدة».

وان الخزف، مثل الطبخ، يقتضي استعمال النار، إذ يجب أن «تطبخ» الأواني الطينية، ولكن الفكر الهندي يجعل بين النارين فرقا مزدوجا. فقد كان لابد للناس أولا من أن يستولوا على نار الطبخ، اما عند حيوانات تمثل الطبيعة المقابلة للثقافة، وإما عند شعب من عالم أعلى. وفي هذه الحالة يتعارض أهل الأرض الذين مازالوا في حالة الطبيعة مع كائنات سماوية غيبية. وبالعكس من ذلك عندما يتعلق الأمر بالخزف، فإن الناس ليسوا بهؤلاء ولا بأولئك، وانما هم شهود معركة تجري في الخارج وبعيدا عنهم (ص 67-68).

وتتفق الأساطير المتعلقة بأصل نار الطبخ، من جهة ثانية، حول نقطة واحدة. لقد كانت النار بالنسبة للبشر صعبة المنال. ولكن، عندما نجحت عملية استيلائهم عليها، عندما اختطفوها من النمر مثلا، تم اكتسابهم لها بصفة نهائية. وبالعكس، فإن اكتساب الخزف واستعماله عرضة دائما لأن يعود فيه الأمر الى ماكان، لأن التنافس بين القوات العلوية والقوات السفلية لاينتهي. ويصاب الناس بعدوى هذه الغيرة القائمة بين القوات المتصارعة. ولذا كانت صناعة الخزف مرتبطة بعدد من الممارسات الطقوسية. (ص 68).

لقد تحدثت بعض أساطير أمريكا الجنوبية عن الناس الذين أخذوا النار من النمر. أما الأساطير هنا فهي تقول بأن الناس كانوا يمتلكون النار، ولكن النمر كان يهاجمهم كلما شم رائحة اللحم المشوي إلى أن عرفوا قدر الخزف، فلم يبق النمر قادرا على شم رائحة اللحم المشوي. (ص 70)

وان ماء الشرب الذي تحتويه الجرلر الخزفية يمثل الماء الثقافي، في مقابل الماء الطبيعي في البحيرات والبرك، مثله في ذلك مثل نار الطبخ في الأساطير التي تتحدث عن أصل النار. فهي تقول بأن النار كان يملكها النمر، ولما ضاعت منه أصبح مضطرا إلى أكل النيء (ص 110-111)

● ● ●

مامن أسطورة إلا وتطرح مشكلة وتعالجها ببيان أنها مماثلة لمشكلات أخرى، أو تعالج في آن واحد عدة مشكلات، مبينة أنها مشكلات متماثلة. وإذا لم يكن في ذلك حلول حقيقية فإنها على كل حال، تزيل الانشغال الفكري وتهدىء القلق الوجودي، مادامت هذه المشكلات تتجلى لنا في مظاهر أخرى في الواقع من غير أن تصدم فكرنا أو عواطفنا بنفس القوة. وعلى من يتقبلها هنا إذن أن يرضى بها هناك (ص 227 - 228).

ويستعمل التفكير الأسطوري عدة رواميز (7) يأتي بها من ميادين التجربة المختلفة، ولا يعني هذا أن كل اسطورة تستغل مجموع الرواميز الممكنة. فهي تختار من بين الرواميز التي يقدمها لها الوسط أو التاريخ أو الثقافة، تبعا للمشكلات التي تكون موضع التساؤل في الأسطورة أو في مجموعة من الأساطير. (ص 228).

● ● ●

«كتب فرويد، تحت عنوان كتاب الطوطم والطابو، مايلي : حول بعض التطابق بين الحياة النفسية عند المتوحشين والحياة النفسية لدى العصابيين. وقد حاولت أن أبين هنا وجود تطابق بين الحياة النفسية عند المتوحشين أو لحياة النفسية لدى المحللين النفسيين. فقد وجدنا عند المتوحشين، في كل خطوة أو تقريبا، مفاهيم ومقولات مثل الفمي في مقابل الشرجي. ولا يستطيع أصحاب التحليل النفسي أن يزعموا أنهم اكتشفوها، بل إننا وجدنا أن هنود قبيلة جيفارو قد سبقوا إلى مجموع الأفكار التي يتضمنها كتاب الطوطم والطابو فهم كذلك يتحدثون، في أساطيرهم مثل فرويد، عن القطيع البشري الأول وقتل الأب» (ص 243 - 224).

وقد سبق هنود آخرون، بصدد الاحلام، إلى أفكار تعزى الى التحليل النفسي. فقد نظروا إلى الأحلام من حيث أنها تعبر عما للنفس من رغبات خفية. (ص 174 - 175).

---

(7) codes

وإن فضل فرويد يتمثل في غير ذلك. فقد فهم الراموز السيكولوجي — العضوي مثلما فهم ماكس مولر[8] الراموز الفلكي. ولكنهما معا ارتكبا خطأين اثنين :

أ) إنهما أرادا أن يفسرا الأساطير بواسطة راموز واحد فقط، مع أنه من طبيعة الأساطير أن تستخدم عدة رواميز.

ب) إنهما ظنا أنه لامناص للأساطير من أن تستخدم هذا الراموز أو ذاك، مع أن كل أسطورة تقوم باختيار راموز ورواميز ليست هي التي تستخدمها بالضرورة أسطورة أخرى (ص245 - 246)

ويظهر الحلم كذلك في رموز. ولكن التحليل البنيوي يختلف هنا عن التحليل النفسي في نقطة جوهرية، وهي أن فرويد يتردد بين تصور واقعي وتصور نسبي للرمز،. فلكل رمز، حسب التصور الأول، دلالة واحدة. وتختلف دلالات الرمز، في التصور الثاني، باختلاف الحالات الخاصة (ص 247).

إن أحلام المرء تتركب من مادة متنوعة، رغبات مختلفة أو مكبوتة، وكذلك من أصوات خارجية وإحساسات مختلفة، وتستغلها الدوافع الغريزية لكي تتخذ منها رموز رسالة خاصة بها.

ولكن، ألا يمكن أن نقول بالأولى أن هذه العناصر المتناثرة هي مثل قطع لعبة نعمل لاعادة ترتيبها كما كانت من قبل، ولاسباغ بعض النظام عليها؟ «إننا نريد أن نعوض الرمزية الجنسية برمزية لغوية أو فلسفية» (ص 256 - 257)

---

(8) Max Muller

المناظرة

مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج

المدير :

د.الطاهر وعزيز

رئيس التحرير :

د.طه عبد الرحمن

العنوان :

ص.ب. رقم : 6281 المعاهد، الرباط، المغرب

السنة الثانية ـ العدد 4

شوال 1411، مايه 1991

في هذا العدد

افتتاحية : 4

محور المناظرة

د. رجا بهلول : البنية المنطقية لمشكلة حرية الارادة في علم الكلام...... 6

ملف «الاستعارة»

1. الاستعارة والبلاغة

د. محمد مفتاح : الدراسات الاستعارية في المغرب (من التنظير إلى التعليم).... 26

د. أحمد الطريسي : الظواهر البلاغية ومستويات الادراك في العمل الشعري.... 38

ذ. أبو زيد : الاستعارة عند المتكلمين.................................. 45

2. الاستعارة والحجاج

د. طه عبد الرحمن : الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج...... 53

د. محمد سبيلا : الاستعارة والمجاز المرسل في الخطاب الايديولوجي...... 72

د. أبو بكر العزاوي : نحو مقاربة حجاجية للاستعارة.................. 78

3. ترجمة العدد

ميشيل لوجيرن : الاستعارة والحجاج.................................. 85

تعريب د. الطاهر وعزيز

فلسفة العلوم

1. دراسة

د. عبد السلام بن ميس : مامعنى «قانون علمي» ؟ — 2 —........... 91

2. كتاب العدد

ب. فايرابند : وداعا أيها العقل !.................................. 102

عرض د. عبد السلام بن ميس

تقريب لغة المنطق

د. طه عبد الرحمن : الاضمار في الدليل ـ1ـ......................... 110

قاموس المناظرة

د. الطاهر وعزيز : مصطلح «تجريبي»................................. 126

ميشيل فوكو : مفهوم «الأركيولوجيا»................................. 128



بسم الله الرحمان الرحيم

أيها القارىء الكريم،

إننا، ونحن نضع بين يديك العدد الجديد من مجلة «المناظرة»، نختم الطور الأول من مسيرتنا في طلب كتابة فكرية وفلسفية تنبني على أصول ثلاثة : «التحديد في المفهوم» و«الاتساق في المنهج» و«التحقيق في الحكم».

وإذا كنا لانقصد هنا تقويم حصيلة هذا الطور، فلا أقل من أن نقول بأن المجلة استقطبت أقلام نخبة من الأساتذة الباحثين ذوي الكفاءة العلمية العليا والصيت الحميد داخل المغرب وخارجه، وهم، وإن اختلفت مشاربهم وتنوعت اختصاصاتهم، مجمعون على الأخذ بمقتضيات النظر المستقيم وبقواعد التناظر السليم.

وقد حرصنا أن يجيء العدد الذي يختم هذا الطور متميزا عن سابقيه بأن يجمع إلى التنوع المعهود، التخصص المطلوب.

فقد ضم «محور المناظرة» فيه مقالا قيما، وهو «البنية المنطقية لمشكلة حرية الإرادة في علم الكلام»، فضلا عن الأركان الثابتة المعلومة.

وخصصنا ملفا لمسألة الاستعارة للاعتبارات التالية :

أولها ــ **تجديد الاشتغال بالاستعارة** : فقد تولى الباحثون، على اختلاف اختصاصاتهم، تجديد عهدهم بهذا الموضوع البلاغي، فأكثروا فيه الدراسات وشعبوا الأبواب وجاءوا بمواقف ونظرات تتفاوت إبداعا وعمقا.

والثاني ــ **منزلة الاستعارة من الوجود الانساني** : فإذا جاز أن يقال : إن الانسان موجود ــ في ــ اللغة كما هو موجود ــ في ــ العالم، فلأن يجوز القول بأنه موجود ــ في ــ الاستعارة أولى، وإلا، فأي معنى للقول : «الوجود ــ في ــ اللغة» إن لم يكن على وجه المجاز ! ولئن صح بأن الانسان حيوان ناطق، فلأن يصح أنه «حيوانٌ استعاري» أولى، ألا ترى كيف أن النطق، إذا نشد

الكمال، صار إلى الأخذ بأساليب البلاغة، إذ المجاز أبلغ من الحقيقة، والاشارة أبلغ من العبارة، والتلميح أبلغ من التصريح !

والثالث ــ **انتهاج الوضوح في تناول الاستعارة** : لما اختصت الاستعارة بأوصاف الغموض والالتباس، فقد قررنا أن تكون موضوعا لملفنا الأول، حتى يَظْهَر كيف أن انتهاجنا للوضوح والدقة مسلكا لا يمنعنا قط من الاشتغال بأغمض الموضوعات مع البقاء على هذا النهج الواضح والدقيق في النظر والبحث.

وسوف نخصص في العدد الخامس ــ بحول الله ــ ملفا لمسألة المصطلح، فقد اعتزمنا أن نفتتح الطور الثاني من مسيرتنا الفكرية «بمجلس» تتناظر فيه نخبة من الباحثين في موضوع : «المصطلح التراثي بين الإعمال والإهمال»، وأن ننقل إلى القراء الأعزاء أعمال هذا المجلس العلمي.

ولا يفوتنا، في نهاية هذه الحلقة الأولى من سلسلة «المناظرة»، أن نعبر عن بالغ شكرنا وخالص عرفاننا لكل المؤسسات والأفراد الذين بادروا إلى مساندة المجلة، كما نعبر عن ترحيبنا بكل الإسهامات العلمية التي تشارك المجلة خصوصياتها المنهجية وأهدافها الفكرية.



البنية المنطقية لمشكلة حرية الارادة في علم الكلام

د.رجا بهلول
جامعة اليرموك، أربد – الأردن

1. موضوع هذا البحث، غايته، وحدوده:

يمثل المتكلمون الذين قالوا بالقدر، والذين قالوا بالجبر، والذين قالوا بالكسب، ثلاثة مواقف مختلفة حول مشكلة حرية الارادة. هذه المواقف الثلاثة تشكل موضوع بحثنا. وأما غايتنا فهي الاجابة على تساؤل يمكن عرضه بصيغ مختلفة.لماذا هذه المواقف الثلاثة فقط؟ هل تغطي هذه المواقف الثلاثة بمجموعها كافة الاحتمالات المتاحة لمتكلم يريد أن يتخذ موقفا محددا ازاء مشكلة حرية الارادة؟ وماهي، على أية حال، العلاقات المنطقية القائمة بين هذه المواقف الثلاثة، تلك العلاقات التي من شأنها أن تجلو لنا طبيعة الاختلاف القائم بينها ؟

قد لايبدو هذاالتساؤل المتعلق بعدد المدارس الكلامية ذا مغزى عميق. ولكنني آمل أن تلفت الاجابة عليه النظر الى جانب هام من جوانب مشكلة حرية الارادة في علم الكلام. هذا الجانب هو جانب منطقي صوري يتصل بالعلاقات المنطقية القائمة بين أطروحات ثلاث يسطها المتكلمون بدرجات متفاوتة من الوضوح.

سنعرض في هذا البحث لهذه الأطروحات الثلاث وسنستقصي العلاقات المنطقية القائمة بينها. وعندها سوف يتبين لنا أن الموقف الذى كان يتخذه المتكلمون ازاء هذه الأطروحات الثلاث كان كفيلا بجعلهم قدريين، أو جبريين أو من أصحاب الكسب. وفي كل هذا نأمل أن نرى أن هذه المواقف الكلامية الثلاثة تغطي في الحقيقة كافة الاحتمالات الممكنة بالنسبة للمتكلمين.

ليس في نية هذا البحث معالجة الأفكار الأساسية لمدارس علم الكلام المختلفة كغاية في حد ذاتها. كما أننا لاننوى التطرق الى السؤال الصعب عما اذا كان هذا الموقف أو ذاك على صواب. فهذه مسائل كتب حولها الكثير. الا أن ماننوى أن نعرض له من النواحي المنطقية المتعلقة بمشكلة حرية الارادة سوف يُظهر بجلاء حدود الآفاق التي ليس بوسع أى حل للمشكلة أن يتعداها. ولربما تكمن في هذا الاستنتاج أولى الخطوات اللازمة للتوصل الى تقويم مُرضٍ لوجهات النظر التي يبديها المتكلمون حول حرية الارادة.

2. ثالوث غير متسق:

لننظر الى القضايا الثلاث التالية:

1 كل مايحدث في العالم من أحداث هو من فعل الله تعالى.
2 بعض مايحدث في العالم من أحداث هو من فعل الانسان.
3 اذا كان مايحدث في العالم من أحداث هو من فعل الله تعالى، فانه لايصح أن بعض مايحدث في العالم من أحداث هو من فعل الانسان.

تُعبر القضية الأولى عن التسليم بالقدرة الإلهية المطلقة. مفهوم سلفا بالطبع أن الله خلق العالم. ولكن الأخذ بالقضية الاولى يستلزم القول بأن قدرة الله لاتطال فقط خلق العالم أصلا، وانما تتعدى ذلك الى تسبيب كافة مايحدث فيه لاحقا من أحداث، مثل هبوب الرياح، ونزول المطر، وغنى فلان أو فقره، وهدايته أو ضلاله...الخ. وبما أن الأمر كذلك، فانه من المناسب أن ندعو هذه القضية باسم «أطروحة القدرة الالهية المطلقة»

أما القضية الثانية فهي تفيد بأن الانسان جزء فاعل في هذا الكون. وهذا يعني أن بعض مايحدث في العالم من أحداث (ليس كلها بالطبع) هو عبارة عن أفعال تصح نسبتها الى الانسان بصفته فاعلها. فمثلا يرفع فلان يده بكوب من الماء ليشربه فيكون رفع اليد هذا فعلا يفعله فلان. أو ينهض من مكانه ويمشي، فيكون النهوض والمشي فعلين ينسبان اليه. أو قل قد يقترف جريمة، أو يصنع حسنة، فيكون الفعل فعلا يلام عليه أو يمتدح به. في كل هذا ما يميز الانسان عن الجماد. فالحجر عندما يتدحرج فانه في الحقيقة لايقوم بفعل ما. بل كل ما في الأمر أن شيئا ما، ألا وهو التدحرج، يحدث له، أويقع له. وكذلك الأمر عندما تهب الريح، أو ينزل المطر.

هذا هو على الأقل ما يعتقده الانسان العادى تحت ظروف طبيعية، بدون أن يكون هذا هو رأى الجميع، أو الرأى الصائب بالضرورة. ولكن بما أن هذا الاعتقاد

يفيد بأن الانسان - على عكس الحجر مثلا - يفعل، فانه من المناسب أن نسمي القضية بـ «أطروحة الفاعلية الانسانية».

تبقى القضية الثالثة. نطلق على هذه القضية اسم «أطروحة عدم التوافق بين القدرة الالهية المطلقة والفاعلية الانسانية» أو باختصار، «أطروحة عدم التوافق». ذلك أنها تقول بكل بساطة أن كون حدث ما هو من فعل الله تعالى لايتوافق مع كونه من فعل الانسان. فاذا كان كل مايحدث في العالم من أحداث (وهذا بالطبع يشتمل على ماينسب الى الانسان من أفعال، كالنهوض أو الجلوس، العبادة أو اتباع سبيل المعصية) هو من فعل الله، فانه عندها لاتصح نسبة أى فعل الى الانسان. فبموجب أطروحة عدم التوافق هذه، لاتجوز نسبة فعل ما إلى فاعلين.

تشكل الأطروحات الثلاث السالفة الذكر ثالوثا غير متسق، ويعني هذا أنه من المستحيل أن تكون جميعها صادقة، وانما يتوجب أن تكون واحدة منها (على الأقل) كاذبة. ويتبدى الأمر بجلاء عندما نلفت النظر الى البنية المنطقية لهذه القضايا. فلو استخدمنا الحرفين «ب» و «جـ» للاشارة الى الأطروحة الأولى والثانية على التوالي، والسهم « ← » ليرمز الى العلاقة الشرطية التي تُعبر عنها كلمات «اذا...، فان»، وعلامة «~» لترمز الى فكرة النفي التي تُعبر عنها كلمات «لايصح أنه»، لكان بالامكان عندها أن نمثل الثالوث غير المتسق الذى نحن بصدده كما يلي:

1 . ب
2 . جـ
3 . ب ← ~ جـ

هذه هي البنية المنطقية للثالوث غير المتسق المؤلف من الأطروحات الثلاث الآنفة الذكر. ويظهر منها بشكل جليّ أنه من المستحيل أن تكون الأطروحات الثلاث بمجموعها صادقة. فالأخذ بالأولى والثالثة ينتج عنه «~ جـ» بموجب قاعدة منطقية بديهية وهذا يتناقض مع الأطروحة الثانية. والأخذ بالثانية والثالثة ينتج عنه « ~ ب»، وذلك بموجب قواعد منطقية أخرى بنفس البداهة، مما يتناقض مع الأطروحة الاولى. وأخيرا فان الأخذ بالاولى والثانية يستلزم انكار الثالثة، لأن هذه الأخيرة تقول بكل بساطة أن اثبات الأولى يؤدي الى انكار الثانية.

هذا الجانب المتعلق بالبنية المنطقية للثالوث الذى هو موضوع حديثنا هو جانب صورى ليس له علاقة خاصة بالمضمون المتعلق بقدرة الله وفاعلية الانسان والعلاقة بينهما. فأية مجموعة من القضايا مهما كان مضمونها تكون غير متسقة اذا كان لها

نفس البنية. وعندها يتوجب على أى مفكر ينوى الالتزام بقوانين علم المنطق أن يُنكر واحدة (أو أكثر) من القضايا التي تشكل ثالوثا غير متسق.

وبما أن الأمر كذلك، فان السؤال الذى يلح على من يلقي نظره على الأطروحات السالفة الذكر هو: أيها نرفض؟ هل نرفض الأولى، قائلين إنه ليس من الصحيح أن كل مايحدث في العالم هو من فعل الله؟ وكيف نعبر عن موقفنا هنا بحيث لايبدو وكأنه تحديد للقدرة الالهية؟ أم نرفض الأطروحة الثانية، قائلين إنه ليس للانسان من فعله شيء، وأنه في نهاية الأمر هو والحجر سواء من حيث صحة نسبة الأفعال اليهما؟ وكيف نعبر حينها عن موقفنا هنا بحيث يتواءم مع عدل الخالق الذى يُحمِّل الانسان مسؤولية أفعاله من خير وشر؟ أم نرفض (أخيرا) الأطروحة الثالثة، قائلين إنه لاتعارض هناك بين نسبة الفعل الى الله والى الانسان معا؟ ولكن هل يمكن حقا أن يكون للفعل الواحد فاعلين في نفس الوقت؟

ما أريد أن أقترحه في هذا البحث هو أن المتكلمين المسلمين الذين واجهوا مشكلة حرية الارادة كان في أذهانهم، وبدرجات مختلفة من الوضوح، كل من هذه الأطروحات الثلاث. فمنهم من كان مُفعما بنوع من الايمان الديني الذى يرى أن التأكيد على القدرة الالهية المطلقة هو السبيل الأساسي لتمجيد الاله. وبما أنهم (على مايظهر) كانوا يحسون بأن الاعتراف بفاعلية الانسان هو تحديد للقدرة الالهية المطلقة، لذا فقد رسا اختيارهم على رفض الأطروحة الثانية. ومن المتكلمين من تجلى إيمانهم الديني في التأكيد على عدل الاله في الثواب والعقاب. وبما أنهم (على ما يظهر) كانوا يحسون بأن إطلاق القدرة الالهية بدون حدود يحول دون معقولية الأخذ بمسؤولية الانسان عن أفعاله، لذا فقد رسا اختيارهم على رفض الأطروحة الأولى. وأخيرا، وفي المراحل اللاحقة من جدال المتكلمين، برز أناس أدركوا ضرورة، أو مرغوبية، التمسك بأطروحة القدرة الالهية المطلقة ولأطروحة الفاعلية الانسانية المرتبطة بمسؤولية الانسان عن أفعاله. وبالطبع لم يكن هناك خيار أمام هؤلاء سوى أن يطعنوا في صدق الأطروحة الثالثة التي تفيد بوجود تعارض بين القدرة الالهية والفاعلية الانسانية.

هؤلاء المتكلمون الذين وضحنا خياراتهم للتوّهم، بموجب اقتراحنا، من نادوا بالجبر (الجبرية) ومن نادوا بالقدر (القدرية) ومن نادوا بالكسب (الأشاعرة) على التوالي[1].

---

(1) في هذا البحث لانميز بين القدرية والمعتزلة، حيث ان موقف المعتزلة من حرية الارادة كان الاستمرار التاريخي لموقف القدرية.

هناك سؤال لابد من الجواب عليه قبل أن نشرع في الحديث عن المواقف الكلامية الثلاثة التي تتحدد (حسب اقتراحنا) على ضوء الخيار بين أطروحات الثالوث غير المتسق الذى أبرزناه: هل هذه البنية المنطقية المقترحة لمشكلة حرية الارادة في علم الكلام هي بنية موجودة عند المتكلمين أنفسهم، أم أنها بنية نفرضها عليهم من الخارج ؟ ليس هناك جواب بسيط على هذا السؤال. فهذه البنية، من ناحية صيغتها، مفروضة عليهم من الخارج، ولكنها من ناحية مضمونها موجودة عندهم كما أرى. صحيح أن المتكلمين لايبرزون الأطروحات الثلاث كما أبرزناها، وصحيح أيضا أن لاأحد منهم يعي بأن وجهة نظره تتحدد منطقيا حسب الموقف الذى يتخذه من هذه الأطروحات، ولكن هذا كله لايمنع من أن تكون الأطروحات الثلاث موجودة عندهم بشكل متضمن، كما سنرى من خلال الأفكار التي تُنسب اليهم في كتب الفرق. كما أنه لايمنع من أن تكون مواقفهم محكومة بالعلاقات المنطقية التي تحددها هذه الأطروحات الثلاث بدون وعي منهم.

والآن نبين كيف أن المواقف الكلامية الثلاثة تتحدد على ضوء خيار المتكلمين بين الأطروحات الثلاث السالفة الذكر. هناك أساسا ثلاثة احتمالات: رفض الأطروحة الأولى، أو رفض الأطروحة الثانية، أو رفض الأطروحة الثالثة.[2]

(2) لابأس من عرض جميع الاحتمالات الممكنة على ضوء جدول الصدق التالي، حيث يرمز حرف «ص» الى القيمة الصدقية صادقة، وحرف «ك» الى القيمة الصدقية كاذبة.

(3)	(2)	(1)
ب1 ← ~ ح1	ج1	ب1
ك	ص	ص
ص	ص	ك
ص	ك	ص
ك	ك	ك

يتضح من الجدول أنه يستحيل أن تكون القضايا الثلاث كلها صادقة. هذا اذن ليس احتمالا واردا. كما أنه يستحيل كذب الثالثة وإحدى الأوليين. يبقى فقط (عدا الاحتمالات الثلاثة المذكورة في نص البحث) احتمال كذب كل من الأولى والثانية. ولكن هذا احتمال لاطائل تحته. فما عسى

3. الموقف الجبري:

يتحدد الموقف الجبرى برفض الأطروحة الثانية التي تنص على الفاعلية الانسانية، والقبول بالاطروحة الأولى التي تنص على القدرة الالهية المطلقة، والأطروحة الثالثة التي تفيد بعدم التوافق بين قدرة الله المطلقة من جهة، وفعالية الانسان من جهة أخرى.

ينسب الموقف الجبري، كما هو معروف، إلى جهم بن صفوان. ولكن، قبل أن نتبين آراء جهم بصدد الأطروحات الثلاث فيما تذكر عنه كتب الفرق من أقوال، فإنه من المفيد لنا أن نذكر بعض الأشياء المتعلقة بأصل فكرة الجبر.

رأى المستشرق شرايتر[3]، ومن بعده جولدتسيهر[4]، ووات[5] أن العرب قبل الاسلام كانو يؤمنون بنوع من الحتمية، أو الجبر، معتقدين أن أمرهم ليس بأيديهم. فتراهم كثيرا مايتطرقون في أشعارهم الى الكلام عن المنايا والليالي والأيام، كما لو كانت هذه الأشياء سلطة خفية تتحكم في حياتهم. فلما جاء الاسلام ماكان منه (حسب مايرى هؤلاء) الا أن أعطى رداء دينيا لهذه المعتقدات قبل الاسلامية. وهكذا أصبح العرب يعزون القدرة اللامحدودة لله تعالى بعدما كانوا يعزونها لقوى خفية مثل المنايا والأيام في جاهليتهم. ويجد هؤلاء المستشرقون في أشعار الجاهلية مايبدو أنه يناصر فكرتهم هذه. هذا بالاضافة الى آية قرآنية كريمة يبدو أنها تشهد بشيوع مثل هذا

أن يكون الهدف من القول بأنه لايحدث شيء من فعل الانسان، وأنه ليس كل مايحدث هو من فعل الله؟ ليس هناك داع لنفي كل من (1)و (2). يكفي نفي واحدة منهما للخروج من مأزق الثلاثي غير المتسق.

انظر العرض المماثل الذى يقدمه لورر (Lehrer) لمشكلة حرية الارادة بشكلها المعاصر ذي الطابع العلمي الذى يختلف عما نجده عند المتكلمين:

J. W.Cornman and K.Lehrer, **Philosophical Problems and Arguments** (New York: Macmillan pulishing Co., 1974)PP. 151 - 237.

(3) أنظر

H. A. Wolfson, The Philosophy of Kalam

(Cambridge: Harvard University Press, 1976), P. 608,

حيث يعرض المؤلف هنا بعض الآراء المختلفة حول الأصول التاريخية للموقف الجبرى.

(4) I.Goldziher, **Introduction to Islamic Theology and law.**

(Princeton, N. J. :Princeton University Press,1981), P. 82.

(5) **W. M. Watt, Free will and Predestion in Early Islam.**

(London: Luzac & Co. Ltd, 1948), P. 20.

الاعتقاد في الجاهلية، ونعني بهذا الآية 24 من سورة الجاثية: ﴿وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ومايهلكنا الا الدهر﴾

ولكن يوجد هناك رأى آخر حول هذا الموضوع، لربما كان أقرب الى الصواب. يعود هذا الرأى الى أحد مؤرخي الفلسفة، ولفصون(6) الذي توفي في جامعة هارفرد منذ مدة غير بعيدة. ينتقد ولفصون الرأى السابق متسائلا عن سبب بقاء هذه النظرة الحتمية عند العرب حتى بعد ظهور الاسلام، في حين أن نظرة مشابهة لها لم تبق عند اليونانيين بعد ظهور المسيحية. وأما رأى ولفصون الخاص حول أصل النظرة الجبرية في الاسلام فهو التركيز القرآني الشديد على عظمة الله وقدرته غير المحدودة. فالقرآن باستمرار يذكر المشركين بعظمة وقدرة الاله الحقيقي من جهة، وعجز الآلهة التي يعبدونها من جهة أخرى. وتشهد بهذا آيات كثيرة مثل: الحج: الآية 73 ﴿ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له﴾، الفرقان: الآية 55 ﴿ويعبدون من دون الله مالاينفعهم ولا يضرهم﴾، الروم: الآية 40 ﴿الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء﴾.

يقول ولفصون أن هذه الآيات وغيرها جعلت المسلمين عامة، والمتكلمين خاصة، يكوّنون مفهوما معينا عن الاله كان أبرز عناصره القوة الالهية غير المحدودة. وهكذا نما عندهم احساس بأن كل ما يحدث في العالم سواء كان فعلا للانسان أو غير ذلك إن هو الاّ أثر لهذه القدرة الالهية اللامحدودة التي لايخرج عن سلطانها أى شيء. ويمكن القول أن هذا الاحساس بعظمة الله وقدرته وجد الكثير من الآيات القرآنية التي تناصره عندما تشهد بقضاء الله وقدره فيما يحدث للانسان. نذكر على سبيل المثال التوبة: الآية 51 ﴿قل لن يصيبنا الاّ ماكتب الله لنا﴾، وآل عمران: الآية 154 ﴿يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا. قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كُتب عليهم القتل الى مضاجعهم﴾، والأنعام: الآية 149 ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾، والانسان: الآية 30 ﴿وما تشاؤون الاّ أن يشاء الله﴾.

هذه الآيات الكريمة والكثير غيرها تشهد بقضاء الله وقدره في أجل الانسان وهدايته ومشيئته فيما يشاء. ليس هناك آيات تقول أن سفر الانسان الى هذه المدينة أو تلك، أو اختياره لمهنة يتعلمها هو من قدر الله. الاّ أن المفكر أو المتكلم التقي الذى كانت تملأ حسّه مثل هذه الآيات التي أوردناها لابدّ وأنه توصل في مرحلة

Wolfson, The Philosophy of Kalam, P. 610. (6)

مبكرة الى القول بأن كل شيء في الخلق يتم بمشيئة أو قدر من الخالق، أو قل هو من فعل الله.[7]

يعبّر جهم بن صفوان عن هذه الرؤية للأمور بهذه الكلمات التي ينسبها اليه الأشعري في **مقالات الاسلاميين**:

> لا فعل لأحد في الحقيقة الاّ لله وحده، وأنه هو الفاعل وأن الناس انما تُنسب اليهم أفعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس...وانما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه[8].

لايدع هذا النص مجالا للظن بأن جهم لايعتقد بصحة الأطروحة الأولى. من الصحيح أن نقول أنه يبدو بالدرجة الأولى معنيا بنسبة **أفعال الانسان** الى الله. فهو يقول «لافعل لأحد»، وهذا أساسايعني «لأحد من الناس». وصحيح أيضا القول بأنه ليس معنيا بما «تفعله» الأشجار والأفلاك والنجوم. ولكن من الواضح أيضا أن جهم لايريد أن يميز بين الانسان وبقية الموجودات من حيث الفاعلية: فلا الانسان يفعل، ولا الشجرة تتحرك ولا الفلك يدور ولا الشمس تزول. وعلى ضوء هذا يحق لنا أن نقول، حسب رأى جهم، إنه «لافعل لشيء في الحقيقة الاّ لله وحده». أو بعبارة أخرى، هي ذاتها الأطروحة الأولى، «كل ما يحدث في العالم من أحداث هو من فعل الله».

هذا فيما يتعلق بالأطروحة الأولى. ماذا بشأن الأطروحة الثانية، أطروحة عدم التوافق، التي تسهم مع الأولى في تحديد موقف جهم الجبرى؟ هل يرى أن نسبة الفعل الى الله لاتتوافق مع نسبته الى الانسان؟ أعتقد أن الجواب الصحيح على هذا السؤال يكون بالايجاب. وهذا يستشف من نفس الاقتباس الذى كنا نتدارسه للتو فلو كان جهم يرى أن هناك مجالا للجمع بين نسبة الفعل الى الانسان لما قال إنه «لافعل لأحد في الحقيقة الا الله وحده»، مستثنيا بذلك كل شيء ماعدا الله. فهو

(7) يوجد هناك رأى حول هذا الموضوع ينادى به كوك M. Cook في :
Early Muslim Doctrine (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), P. 151.
يتحدث المؤلف عن نظرية جبرية عامة كانت منتشرة في الزمن الذى شهد بدايات النقاش حول حرية الارادة لدى المسلمين. ويبدو أن المتكلمين اليهود والمسيحيين أيضا كانت تشيع عندهم هذه النظرية الجبرية للأمور.

(8) الاشعري، **مقالات الاسلاميين**،الجزء الأول (مطبعة النهضة المصرية، 1969) ص. 338. اذا نظرنا الى هذا القول من زاوية الخلفية الدينية المفعمة بالايمان بعظمة الله وسلطانه، فقد يصعب علينا عندها القبول بالحكم الفقهي الذى يرى في جهم خارجا على الدين. فلربما كان أقرب الى الصواب أن نقول مع ولت W. M. Watt أن الجبرية تأتت نتيجة ادراك حاد لجلال الله. أنظر كتابه:
Free Will . pp. 102 - 3

في الوقت الذي ينسب الفعل لله، يُنكره على الانسان، وهذا هو بالذات موقف من يأخذ بأطروحة عدم التوافق.

ويمكننا أن ندعم هذا الاستنتاج بالاشارة الى النص الذى يورده الشهرستاني في **الملل والنحل**،حيث يقول مُبيّنا آراء الجهمية:

لايجوز أن يوصف البارى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تسفيها. فنفى كونه حيّا عالما وأثبت كونه قادرا فاعلا خالقا، لأنه لايوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والابداع[9].

لايجوز لنا، بمقتضى هذا النص أن نقول أن الله والانسان قد يشتركان في الاتصاف بصفة معينة. فاذا قلنا أن الله يتصف بالقدرة**والفعل** والابداع، وهذا بالطبع هو مايقره جهم، فانه يلزمنا أن ننفي هذه الصفات عن الانسان. ذلك لأننا ان لم ننفها عن الانسان (أى اذا أثبتناها له)، نكون قد وصفنا الله بصفات يتصف بها الانسان أيضا. وعليه، اذا وصفنا الله بأنه **فاعل**(وهذا بالذات هو ماتفيده الأطروحة الأولى)، فسوف يتوجب علينا القول بأن الانسان ليس بفاعل (أي يتوجب علينا نفي الاطروحة الثانية). اذن يمكننا، حسب مايراه جهم، أن نقول أن الأطروحة الأولى لاتتفق مع الأطروحة الثانية. أو قل بعبارة أخرى، أن جهم يأخذ بالأطروحة الثالثة.

والان يتحدد موقف جهم تماما، بناء على قبوله بالأطروحتين، الأولى والثالثة. فالأخذ بهما يستلزم منطقيا رفض الأطروحة الثانية. نتوقع، اذن، أن لايقبل جهم بالأطروحة الثانية التي تقول أن بعض مايحدث في العالم هو من فعل الانسان. وهذا هو مانجده عند الشهرستاني بلغة لالبس فيها، فهو ينسب الى جهم القول التالي:

إن الانسان لايقدر على شيء ولايوصف بالاستطاعة وانما هو مجبور في أفعاله لاقدرة له ولاإراده ولااختيار. يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب مايخلق في سائر الجمادات...[10].

4. الموقف القدري:

حددنا فيما سبق الموقف الجبرى بناء على موقف جهم من الأطروحات الثلاث التي – بحسب اقتراحنا – يشكل مجموعها الاطار العام الذي كانت تدور فيه نقاشات المتكلمين.

(9) الشهرستاني، **الملل والنحل** (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، 1981) ص 36.
(10) المرجع السابق، ص 36.

أما الموقف القدرى، فيتحدد أيضا بنفس الطريقة، أى بناء على الموقف الذى يتخذه دعاة القدرة من الأطروحات الثلاث. ولكن قبل أن نبين العناصر المحددة لهذا الموقف، فانه من المفيد لنا أن نذكر شيئا عن أصله.

هناك أولا من ينسبه الى مصدر خارجي قائلا أن الموقف القدرى نتج عن تأثر المسلمين بالمسيحيين الذين احتكوا بهم في الأمصار المفتوحة. وينطبق هذا على ولفصون الذى يستدل من مُحاورة يوحنا الدمشقي المسماة بـ «حوار بين مسيحي وساراسيني»[11] أن «المسيحيين حثوا المسلمين على الايمان بحرية الارادة»[12] وهناك من يميل الى ارجاع هذا الموقف القدرى الى البيئة الاسلامية نفسها. ومن أصحاب هذا الرأى جولدتسيهر الذى يرى في القدرية «صوت الضمير الديني ضد تصور غير لائق بالله ولعلاقته مع نزعات عباده الدينية (يقصد جولدتسيهر بهذا الاشارة الى الجبرية)»[13]. وهناك أخيرا من يجمعون بين أسباب خارجية متمثلة في التأثير المسيحي، وأسباب داخلية متمثلة في صراع المعارضين للحكم الأموى ضد الجبرية التي ساندها الأمويون. ومن هؤلاء وات الذى يقول أن المسلمين لم يأخذوا بفكرة حرية الارادة نتيجة لتأثرهم بالمسيحيين فقط، وانما لأنهم وجدوا فيها سلاحا فكريا ضد الأمويين الذين يقولون أن أعمالهم تجرى بقدر من الله[14].

في حقيقة الأمر، ليس هناك مايمنع من أن يكون لكثير من العوامل الداخلية والخارجية دور في ابراز الموقف القدرى الى حيز الوجود. ولكننا اذا تمعنا في النصوص التي يُعبِّر بها القدريون عن أنفسهم في كتب الفرق وغيرها، لتوجه فكرنا الى تصور قريب من تصور جولدتسيهر عن أصل القدرية. ذلك أن القدريين لايتكلمون بلغة التأثر بأديان أخرى، أو بلغة الصراع السياسي بقدر ما ينحو فكرهم الى تنزيه الله عن الظلم، بأن يقدر العباد على أشياء، ثم يحاسبهم عليها. ومن هذا المنظار بوسعنا

---

(11) See «John of Damascus: A Dialogue Between a Christian and a Saracen» in M. Seale: **Qur'an and Bible - Studies in Interpretation and Dialogue.** (London: Groom Helm Ltd., 1978).

(12) Wolfson, **Philosophy of Kalam**, p. 614.

لا يرى كوك M. Cook اشارة ولفصون Wolfson إلى محاورة يوحنا الدمشقي مُقنعة، حيث أن المسيحي في هذه المحاورة يأخذ موقفا دفاعيا بحتا. وهذه ليست حجة من مصدر التأثير منه. أنظر:

M. Cook, «The Origins of Kalam» : **Bulletin of the school of Oriental and Africain Studies**, 1980, p. 33.

(13) Goldziher, **Introduction**, p. 82.

(14) W. M. Watt, **The Formative Period of Islamic Thought**, (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1973) p. 99.

أن نقول أن فكرهم يمثل امتدادا وتنمية لفكرة قرآنية راسخة تفيد بعدل الله في حسابه للعباد. ولايجوز القدريين في هذا المجال الاشارة الى الكثير من الآيات القرآنية المؤيدة، مثل: فصلت 46 : ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾، النساء: 123 ﴿من يعمل سوءا يجزبه﴾، النساء: 79 ﴿وماأصابك من سيئة فمن نفسك﴾، الانسان:3 ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا﴾.

يستطيع القدرى أن يقول إنه ليس في هذه الآيات والكثير مثلها التي تنسب الى الانسان أفعالا يحاسبه الله عليها مايدل ولو من بعيد على أن الفعل ليس في الحقيقة فعلا للانسان، أو أن الفعل يحدث للانسان كما يحدث التدحرج للحجر، أو الاثمار للشجرة.

نرى الفكرة القدرية التي تفيد بصحة نسبة أفعال الانسان اليه عند عدة متكلمين. ولكننا نكتفي بالنص الذى يورده الشهرستاني عن واصل بن عطاء الذى يعتبر في العادة مفكرا معتزليا[15].

> إن البارى تعالى حكيم عادل لايجوز أن يضاف اليه شر ولاظلم. ولايجوز أن يريد من العباد خلاف مايأمر به ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية... والرب أقدره على ذلك كله..."[16]

نجد هنا بشكل واضح نفس مانجده من الأفكار القدرية عند غيلان الدمشقي[17]، وعند الحسن البصرى الذى عده البعض قدريا[18]. ولكن مايهمنا بالذات هو القول بأن «العبد هو الفاعل للخير والشر، والايمان والكفر، والطاعة والمعصية،...والرب أقدره على ذلك كله». ذلك لأننا نجد فيه الموافقة الضمنية على الأطروحة الثانية التي تقول بأن بعض مايحدث في العالم من أحداث هو من فعل الانسان. فأفعال الخير أو الشر، أو سلوك طريق الايمان أو الكفر، أو الطاعة، أو المعصية، هذه كلها «أحداث» تحدث في العالم، وواصل لايدع مجالا للشك في أنها تحدث بفعل الانسان. فهي ليست أفعالا يفعلها الله فيه على نحو مايقول جهم بن

---

(15) نعود فنذكر هنا بأننا في هذا البحث لانميز بين القدرية والمعتزلة، وذلك لأنهما تمثلان نفس الموقف بالنسبة لحرية الارادة.

(16) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 22.

(17) حول غيلان الدمشقي، وبدايات الجدل حول حرية الارادة، أنظر :
W. M. Watt, Free Will, pp. 32-42.

(18) من هؤلاء ريتر H. Ritter، الذي نشر رسالة الحسن البصري في القدر في دورية Der Islam عام 1935 في بحث بعنوان : «Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit»

صفوان والجبريون معه. بوسعنا أن نقول، اذن، وبدون أي تردد، أن واصل بن عطاء، والقدريين عامة، يؤمنون بأن بعض مايحدث في العالم من أحداث (أفعال خير، أفعال شر...الخ) يحدث بفعل الانسان. وهذا باللذات هو مضمون الأطروحة الثانية التي تُسهم جزئيا في تحديد الموقف القدري.

نأتي الآن الى الأطروحتين، الأولى والثالثة.أيهما يقبل القدريون، وأيهما يرفضون؟ يسجل الأشعرى قبول أولئك الذين نادوا بقدرة الانسان على أفعاله بالاطروحة الثالثة في مكانين. فمرة يقول:

زعم أكثر المعتزلة أن البارى لايوصف بالقدرة على ماأقدر عليه عباده على وجه من الوجوه[19].

ومرة ينسب الى النظام وأبي الهذيل وسائر المعتزلة والقدرية والى الشحام رأيا يفيد بأنه لايوصف البارى بالقدرة على شيء يُقدر عليه عباده. ومحال أن يكون مقدور واحد لقادرين[20].

ليس هذا بالطبع هو منطوق الأطروحة الثالثة التي تنص على أنه :

اذا كان كل مايحدث في العالم من أحداث هو من فعل الله تعالى، فانه لايصح أن بعض مايحدث في العالم من أحداث هو من فعل الانسان.

ولكنني أعتقد أن مضمون الأطروحة الثالثة هو مضمون ليس بوسع من يقول باستحالة وجود مقدور واحد لقادرين الا أن يوافق عليه. فلو وافقنا على استحالة وجود مقدور واحد لقادرين، ثم رفضنا الأطروحة الثالثة، لوقعنا في تناقض يمكننا أن نراه من خلال البرهان غير الصورى التالي:

أ – لنفرض أنه من المستحيل أن يكون هناك مقدور واحد لقادرين.

ب – ولنفترض أيضا أنه لايصح أنه اذا كان مايحدث في العالم من أحداث هو من فعل الله، فانه لايصح أن بعض مايحدث في العالم من أحداث هو من فعل الانسان. (أي: (~ (با ← ~ جا)) :

جـ – نستنتج من (ب)، بموجب بعض قواعد علم المنطق البديهية:

1 . كل مايحدث في العالم من أحداث هو من فعل الله. (أى : بـا).

2 .بعض مايحدث في العالم من أحداث هو من فعل الانسان. (أى : جـا)

(19) الأشعري، مقالات الاسلاميين، الجزء الأول، ص 274.

(20) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 228.

د – نستنتج من (جـ١٥١) أن كل مايحدث في العالم هو مقدور لله. (والأ فكيف يكون من فعله، إذا لم يكن الله قادرا عليه؟).

هـ – نستنتج من (جـ٥2) أن بعض مايحدث في العالم من أحداث هو مقدور للانسان. (والا فكيف يكون من فعل الانسان اذا لم يكن الانسان قادرا عليه؟)

و – نستنتج من (د) و (هـ) معا أن بعض مايحدث في العالم من أحداث هو مقدور لله وللانسان معا. (أعني بهذا أنه اذا كان كل مايحدث يقع تحت قدرة الله، وكان بعض مايحدث يقع تحت قدرة الانسان، فان بعض ما يحدث يكون واقعا تحت قدرة الله والانسان معا).

ز – ولكن (و) تتناقض مع ماافترضناه في (أ) من استحالة وجود مقدور واحد لقادرَيْن.

بموجب هذا البرهان، اذن، لا يحق لمن يقول باستحالة وجود مقدور واحد لقادرين أن يرفض الأطروحة الثالثة. فالقدرى، اذن، يوافق على الأطروحة الثالثة. وبما أنه يوافق عليها كما أسلفنا، فان موقفه يتحدد الآن تماما برفض الأطروحة الأولى، حيث يلزم هذا منطقيا من القبول بالثانية والثالثة.

5 . موقف أصحاب الكسب:

يبقى علينا أن نبين كيف يتحدد موقف أصحاب الكسب، وذلك من خلال نظرة هؤلاء الى الأطروحات الثلاث.وهذا، من وجهة نظر معينة، سهل للغاية. فمن الواضح أن نظرية الكسب هي أساسا محاولة توفيقية يحاول دعاتها الجمع والتوفيق بين أطروحة القدرة الالهية المطلقة، وأطروحة الفاعلية الانسانية. وعليه، فان جوهر هذه النظرية يكمن في رفض أطروحة عدم التوافق. وبما أن الشكل المنطقي لهذه الأخيرة هو (بـا ← ~جـا) فان نفيها يعادل منطقيا القبول بـ «بـا» و «جـا» معا. فاذا عرفنا كيف وبأى معنى يتم رفض أطروحة عدم التوافق، عرفنا تلقائيا كيف وبأى معنى يتم القبول بأطروحتي القدرة الالهية المطلقة، والفاعلية الانسانية.

وعليه، فان مهمتنا المتعلقة بتحديد موقف أصحاب الكسب من الأطروحات الثلاث تنحصر في تحديد موقفهم من أطروحة عدم التوافق. وهذا بدوره يكاد يتعلق كلية بمفهوم الكسب، ذلك المفهوم الذى قُصد به التوفيق بين الادعاءات المتضاربة حول قدر الله ومسؤولية الانسان.

لمفهوم الكسب هذا تاريخ طويل، وترتبط به سلسلة طويلة من أعلام الكلام عند أهل السنة. ولهذا السبب فقد لأنلام انا قصرنا الحديث على طائفة قليلة من أصحابه. فقصدُنا هنا ليس هو معالجة تاريخية لموقف أصحاب الكسب، أو أي من المواقف المخالفة، وانما هو عرض تحليلي منطقي يبرز العلاقات المنطقية القائمة بين المواقف المختلفة، ويحدد معالم النقاش حول حرية الارادة عند المتكلمين.

نبدأ أولا بالاشارة الى ضرار بن عمرو الذى عاش، حسب رأى وات، ليس قبل زمن المأمون. فبالرغم من كون مفهوم الكسب يُقرن عادة بأبي الحسن الأشعرى، الآ أن هذا الأخير لم يكن مخترع هذا المفهوم، ولم يعطه أهمية كبيرة[21]. وانما كان ضرار بن عمرو – على مايبدو – هو أول من تكلم بالكسب بنيّة توفيقية، قاصدا الجمع بين ما اتفقت عليه غالبية المسلمين من قدرة الله المطلقة من جهة، ومسؤولية الانسان من جهة أخرى.

تبدو النية التوفيقية هذه جلية في النصوص المتوفرة حول آراء ضرار. فنحن نجد الشهرستاني ينسب اليه جواز حصول الفعل الواحد لفاعلين. يقول الشهرستاني عن ضرار بن عمرو وحفص الفرد:

> قالا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى حقيقة والعبد مكتسب لها حقيقة. وجوّزا حصول فعل بين فاعلين[22].

وأما الأشعرى فيقول:

> والذى فارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله: ان اعمال العباد مخلوقة وإن فعلا واحدا يكون لفاعلين، أحدهما خلقه وهو الله، والآخر اكتسبه، وهو العبد، وأن الله عز وجل فاعل لأفعال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة[23].

جدير بالاهتمام هنا مايقوله الأشعرى عن «مفارقة» ضرار للمعتزلة: فهو يوحي ليس بالاختلاف الكلي أو القطعي، وانما بالاختلاف القائم على شيء من الاتفاق. ويبدو أن الاتفاق هنا هو رغبة كلا الطرفين بعدم التهرب من حقيقة كون الانسان فاعلا ومسؤولا عن أفعاله. ولكن ضرارا يختلف عن المعتزلة في أنه لايريد أن ينفي أطروحة

---

(21) W. M. Watt, «The Origin of the Islamic Doctrine of Aquisition», in Journal of the Royal Asiatic Society, 1943, p. 247.

(22) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 38.

(23) الأشعري، مقالات الاسلاميين، الجزء الأول، ص 339.

القدرة الالهية المطلقة، أو أن يفرض أية قيود عليها. فتراه يقول أن أفعال العباد (شأنها شأن كل ما هو موجود) هي من خلق الله. وهذا التعبير من القوة بحيث قد يذكرنا برأى جهم بن صفوان.

ماذا يُقصد بمفهوم الكسب، هذا المفهوم الذي يصح لنا بموجبه أن نقول إن الانسان فاعل لأفعاله في الحقيقة ومسؤول عنها، بدون أن نخرجها هذا عن سلطان الله بوصفه فاعلا أو خالقا لها ؟ في الواقع لايوجد جواب واحد على هذا السؤال، ذلك لأنه لايكاد يوجد حد أدنى من الاجماع حول طريقة استعمال كلمة «الكسب» من قبل المتكلمين العديدين الذين استعملوها، ماعدا كونهم يريدون الخروج بواسطتها من مأزق الاختيار بين الجبرية والقدرية. وعليه، فانه يوجد هناك عدة «نظريات كسب». ولكن بما أن غايتنا هنا هي التحليل وليس التأريخ، فلنكتف بالحديث عن مفهوم واحد يمكن الدفاع عنه بصفته محاولة جادة للجمع بين القدرة الالهية المطلقة والفاعلية الانسانية.

حسب هذا المفهوم يكون الفعل المكتسب فعلا للانسان، ويكون الانسان مسؤولا عنه بمعنى أن الفعل يتم من خلال قدرة تتصف بهاتين الصفتين: فهي، أولا، قدرة موجودة في الفاعل نفسه. فهي تخصه، وليست خارجة عنه بأى صورة من الصور. وهي، ثانيا قدرة حادثة، بمعنى أنها مخلوقة لله، شأنها شأن كل شيء في الوجود.

نجد هذا التصور للكسب عند عدة متكلمين نذكر منهم على وجه الخصوص الأشعرى والنجار والباقلاني. أما الأشعرى، فبعد أن يعرض لعدة تعريفات للكسب عند متكلمين مختلفين يقول عن نفسه:

والحق عندى أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة حادثة فيكون كسبا لمن وقع بقدرته"[24].

ونراه أيضا يقول في معرض حديثه عن التفرقة بين الحركات الاضطرارية اللاارادية التي لايعد الانسان مسؤولا عنها (مثل رعشة مرض الفالج مثلا) والحركات التي تحسب «اكتسابا» للانسان، أن «حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة»[25]. وأما النجار، فان الشهرستاني ينسب اليه رأيا مفاده أن.

(الله) خالق أعمال العباد خيرها وشرها، حسنها وقبيحها. والعبد مكتسب

---

(24) المرجع السابق الجزء الثاني، ص 221.

(25) الأشعري، كتاب اللمع (القاهرة : مطبعة مصر، 1955)، ص 76.

لها. وأثبت تأثيرا للقدرة الحادثة وسمى ذلك كسبا على حسب مايثبته الأشعري»[26].

وأخيرا نقتبس من الباقلاني تعريفه للكسب بأنه «تصرف في الفعل بقدرة تُقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها»[27].

هذا هو لذن مايسوغ القول بأنه من الصحيح أن تنسب أفعال الانسان اليه حقيقة، وليس على سبيل المجاز كما كان الحال عند جهم بن صفوان: ذلك لأن هذه الأفعال تتم من خلال قدرة موجودة في الانسان، وهي قدرة هذا الانسان نفسه. ولكن حتى لايظن أن في هذا الكلام مايخرج فعل الانسان عن سلطان الله، نجد الأشعرى وكثيرين غيره من المتكلمين يقرنون صفة الحدوث بهذه القدرة، قائلين أن الانسان بطبعه قادرا، وانما يغدو كذلك عندما يخلق الله القدرة فيه[28].

نكتفي بهذا القدر من الكلام عن مفهوم الكسب، ونعود لكي نحاول الربط بين هذا المفهوم وموقف أصحابه من أطروحة عدم التوافق. فقد سبق أن قلنا أن الهدف الذي يسعى اليه دعاة الكسب هو الخروج من مأزق الاختيار بين الجبرية والقدرية، وأن هذا الهدف يتحقق عن طريق رفض أطروحة عدم التوافق. من الواضح الآن كيف يمكن لأنصار الكسب الاعتراض على هذه الأطروحة. لنأخذ على سبيل المثال فعلا معينا - قيامك من هذا الكرسي - ونرى كيف يمكن القول بأن هذا الفعل هو فعل، أو خلق لله، شأنه شأن كل شيء، في نفس الوقت الذي يعد فيه فعلا لك. أولا يعد هذا الفعل فعلا لك لأنه تحقق بواسطة قدرة موجودة فيك، وهي قدرتك أنت، لاقدرة غيرك. وقد جاء أيضا موافقا لرغبتك بالنهوض، وذلك على عكس الأفعال الاضطرارية التي لا يعد الانسان مسؤولا عنها[29]. وثانيا يُعد هذا فعلا لله، وذلك لأن الله خلقك، وخلق الكرسي، وخلق القدرة على النهوض، والاختيار له. فلما اجتمعت هذه الأشياء، تم الفعل. فهو في الحقيقة فعل يرجع الى

---

(26) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 37.

(27) الباقلاني، كتاب التمهيد (بيروت : المكتبة الشرقية، 1957) ص 38.

(28) يقول الأشعري في معرض دفاعه عن هذا الرأي «ان الانسان، لو كان مستطيعا بنفسه، لكان عندما لم يوجد إلا وهو مستطيع» (اللمع، ص 93).

(29) أنظر تعريف الباقلاني لمفهوم الكسب الذي اقتبسناه قبل قليل، بحيث يقول الباقلاني إن قدرة الكسب تجعل الفعل بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج، التي هي بالطبع حركة اضطرارية لاتكون موافقة لرغبة الانسان.

الله، بصفته السبب النهائي لكل مايحدث في الوجود»[30].

يكون اذن «للفعل» معنيان، من وجهة نظر دعاة الكسب. فقد نعني بالفعل الخلق والابداع للوجود بشكل عام، وللظروف التي يجد الانسان نفسه فيها. وقد نعني بالفعل الكسب، أي التصرف بالقدرة التي خلقها الله للانسان في الظروف التي يجد الانسان نفسه فيها. وحيث أنه لايوجد هناك أى تناقض بين هذين المعنيين، فانه ليس هناك مايمنع من القول بأن كل مايحدث في العالم من أحداث هو من فعل الله (بمعنى الخلق والابداع)، والقول أيضا بأن بعض مايحدث في العالم من أحداث هو من فعل الانسان (بمعنى الكسب). أى بعبارة أخرى، ليس هناك مايمنع من رفض الأطروحة الثالثة.

برفض الأطروحة الثالثة يكون المجال مفتوحا أمام دعاة الكسب للأخذ بالأطروحة الأولى، أطروحة القدرة الالهية المطلقة، والأطروحة الثانية، أطروحة الفاعلية الانسانية. وهكذا يتحدد موقفهم بالمقارنة مع الجبريين والقدريين على ضوء هذا الاختيار من بين الأطروحات الثلاث.

6. استقلالية البدائل، وآفاق الحلول الممكنة:

آمل أن نكون قد بينا في الصفحات السابقة البنية المنطقية لذلك الجدل الطويل الذى جرى بين المتكلمين حول حرية الارادة، وكيف أنه بوسعنا أن نحدد مواقفهم المختلفة على ضوء اختيارات محددة من بين أطروحات ثلاث.

يبقى في ختام هذا البحث أن نستكمل الاجابة على التساؤل الذى طرحناه في البداية، وذلك بالاشارة الى استقلالية البدائل الثلاثة التي يطرحها المتكلمون، وما اذا كانت هذه تغطي كافة الاحتمالات الممكنة.

بـ «استقلالية البدائل» نعني مسألة ما اذا كان البديل أو ذاك قابلا للاشتقاق من هذا البديل أو ذاك، فيكون هذا الأساس ليس بديلا مستقلا، ولا جديرا بأن يدعى باسم مختلف.

لاينطبق هذا على العلاقة بين القدرية والجبرية. فكون القدرية والجبرية على طرفي نقيض من حيث رأيهما في القدرة الالهية، والفاعلية الانسانية، وكون نقطة الالتقاء

---

(30) هكذا يعرض فرانك R.M. Frank موقف الأشعري القائل بحدوث (أو خلق) قدرة الانسان على الفعل.

يقول فرانك Frank : «وحيث أن الله هو في الحقيقة سبب القدرة الحادثة عند الانسان، فانه بهذه الطريقة يكون بالمعنى الأدق خالق الحدث الذي يوجد من خلال القدرة الحادثة...» أنظر :
R.M.Frank,«The Structure of Causality According to Al-Ash'ari,Studia Islamic,xxv,1966,p.25

بينهما هي نقطة سلبية (فهما تتفقان على رفض الجمع بين الأطروحتين السابقتين) كل هذا كفيل بجعل الواحدة منهما مستقلة عن الأخرى. ولكن ثمة صعوبة حقيقية بالنسبة لنظرية الكسب. فهذه شأنها شأن جميع محاولات التوفيق بين أفكار مختلفة، عرضة للقول بأنها في التحليل الأخير ليست الا قناعا يخفي من ورائه هذه الفكرة أو تلك. لذا فقد جرت العادة أن يقال عن نظرية الكسب إنها جبرية مقنعة، مما يعني أن البديل الذى تقدمه نظرية الكسب ليس «مستقلا» عن البديل الذى تقدمه الجبرية[31].

لسنا هنا في معرض الدفاع عن نظرية الكسب بصفتها حلا مُرضيا لمشكلة حرية الارادة. ولكنه لايبدو لي واضحا أن هذه النظرية تُخفي من ورائها الفكرة الجبرية، على نحو ما يعبّر عنه حسن حنفي بقوله إن الكسب هو «في نهاية الأمر تعليق لحرية الانسان وارادته بإرادة الآخر وجعلها مشروطة به» [32]. فاذا كانت حقيقة كون ارادة الانسان متعلقة أو مشروطة بالارادة الالهية أمر لايمكن مصالحته مع الحرية والمسؤولية الانسانية، فلننتظر ماذا سيكون عندها موقفنا من العلم التجريبي الحديث. انه يكشف لنا يوما بعد يوم أن أفعال الواحد منا مرتبطة بعوامل وراثية وبيئية واجتماعية ليست من صنعه، وانما هو في الحقيقة «يولد» فيها. فاذا كان لايمكن التوفيق بين هذا وكون الانسان حرا ومسؤولا، فسوف نكون عندها جميعنا جبريين، لأنه ليس من السهل علينا انكار معطيات العلم الحديث. أما إذا كان يمكننا، على نحو ما يعتقد الكثيرون، الجمع بين ما يمكن أن نسميه بـ «حتمية العلم الحديث»[33] وكون الانسان حرا مسؤولا عن أفعاله، فان هذا يعني أنه ليس من الحمق التفكير في التوفيق

---

(31) يذكر الخياط في كتاب **الانتصار** (بيروت : المطبعة الكاثوليكية، 1957)، ص 98 قول المفكر المعتزلي بشر بن المعتمر عن ضرار بن عمرو وحفص الفرد (من أصحاب الكسب) : امامهم جهم وما لجهم/وصحب عمرو ذي التقى والعلم. ويرى الماتردى في شرح **الفقه الأكبر** (حيدر آباد : دار المعارف العثمانية، 1900)، ص 12، أن موقف الأشعرية «قريب من الجبر، بل عين الجبر» ويقول ماجد فخري M. Fakhry في :

«Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will». World,43,1953,p.95.

إن الأشعرية لاتعطي الانسان سوى «دور اسمي في الدراما الأخلاقية».

(32) حسن حنفي، «موقفنا الحضاري»، في **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1985) ص 17.

(33) لـ «الحتمية العلمية» تعريفات كثيرة نأخذ منها بتعريف زكريا ابراهيم القائل : «هي المذهب الذي يعتقد أن كل ما يقع في الكون من أحداث بما في ذلك الظواهر النفسية والأفعال الانسانية انما

بين حرية الانسان وما يمكن أن نسميه بـ «الحتمية اللاهوتية»[34] المتمثلة في القدرة الالهية المطلقة التي تطال جميع مايحدث في العالم. ولن يكون هذا مستحيلاً، لاسيما اذا وافق دعاة القدرة الالهية المطلقة على القول بأن الله «يفعل» في العالم من خلال، أو بواسطة، الأسباب الطبيعية التي يتناولها العلم التجريبي بالدرس.

هذا بشأن استقلالية للمواقف الكلامية الثلاثة عن بعضها البعض. وأما ما اذا كانت هذه المواقف تغطي كافة الاحتمالات الممكنة بالنسبة للمتكلمين، فهذا أمر بوسعنا أن ندركه بالطريقة التالية. عند المتكلمين مفهوم للاله يختلف عن المفهوم الأرسطي الذى يرى في الله فكرا يتأمل نفسه غير مكترث بهذا العالم. اله المتكلمين اله فاعل مُدَبر. هذه حقيقة لامِراء فيها بالنسبة للمتكلمين. أما الحقيقة الأخرى التي يبدو من الصعب تجاهلها، فهي حقيقة كون الانسان أيضا فاعلا مُدبرا، في بعض الأحيان على الأقل. وبما أن الأمر كذلك، فاننا أمام أمرين لاثالث لهما. فاما أنه يوجد تناقض بين كون الله فاعلا، وكون الانسان فاعلا، أو أنه لايوجد تناقض. فان قُلنا بوجود تناقض، نكون عندها أمام احتمالين اثنين. فاما أن نفرض بعض القيود على كون الله فاعلا، وهذا هو مايحدد خيار القدرية (والمعتزلة)، أو أن نُضحي بفاعلية الانسان. وهذا هو ما يحدد خيار الجبرية، هذا إن قلنا بوجود تناقض بين القدرة الالهية المطلقة والفاعلية الانسانية. أما اذا رفضنا القول بذلك، فإن هذا يفضي بنا إلى الطريق الذي يسلكه دعاة الكسب.

لايبدو أنه يمكن أن يكون هناك احتمالات أخرى. صحيح أنه يمكن أن يكون المتكلم قدريا بأكثر من طريق. وهناك تصورات مختلفة عن الكسب بين المتكلمين. وقد يكون هناك أكثر من نوع من الجبرية. ولكن كل هذا يدور في اطار عام يتكون من ثلاثة بدائل تحددها العلاقات المنطقية القائمة بين الاطروحات الثلاث التي كانت موضوع حديثنا في هذا البحث.

= هو نتيجة ضرورية تترتب على ما سبق من أحداث». أنظر : زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية (القاهرة : مكتبة مصر، 1972) ص 84. أما الذين يعتقدون أنه لايوجد هناك أي تعارض بين الحتمية العلمية هذه وكون الانسان حرا، فهم كثر. منهم في هذا القرن مور G.E.Moore أنظر تحليله للفعل الذي يتم بحرية في:

G.E. Moore «Free Will», in G. Dworkin, **Determinism, Free Will and Human Responsibility** (Englewood Clifts : Prentice Hall Inc., 1970) p. 136.

(34) بـ «الحتمية اللاهوتية» (والتعبير مأخوذ من زكريا ابراهيم، مشكلة الحرية، ص 126) نعني للمذهب الذي يقول إن كل ما يحدث في الكون هو نتيجة ضرورية تترتب على سابق مشيئة الله.

المراجع العربية

١. ابراهيم، زكريا، **مشكلة الحرية**. مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة 1973.

٢. الأشعري، **كتاب اللمع**. صححه وقدم له د. حموده غرابه. مطبعة مصر، القاهرة، 1955.

٣. الأشعري، **مقالات الاسلاميين**. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1969.

٤. الباقلاني. **كتاب التمهيد**. تحقيق ريشارد مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت 1957.

٥. حنفي، حسن. «موقفنا الحضاري»، في : **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.

٦. الخياط. **كتاب الانتصار**. المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1957.

٧. الشهرستاني. **موسوعة الملل والنحل**. مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت 1981.

٨. الماتريدي. **شرح الفقه الأكبر**، في **الرسائل السبعة في العقائد**. الطبعة الثالثة، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند 1900.

المراجع الأجنبية

1. Cook, M. «The Origins of Kalam». **Bulletin of the school of Africain and Oriental Studies**, XLIII, 1980, pp. 33-43.

2. Cook, M. **Early Muslim Doctrine**. Cambridge : Cambridge University Press, 1981.

3. J. W. Cornman and K. Lehrer : **Philosophical Problems and Arguments**. New York : The Macmillan Publishing, Co., 1974.

4. Fakhry, M. «Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will», **The Muslim World**, 43, 1953, pp. 95-109.

5. R.M. Frank, «The Structure of Created Causality According to al-Ash'ari» **Studia Islamica**, XXV, 1966, pp. 2-75.

6. Goldziher, I. **Introduction to Islamic Theology and Law**, Princeton : New Jersey : Princeton University Press, 1981.

7. Moore, G.E. «Free Will» in D. Dworkin, **Determinism, Free Will and Moral Responsibility**, Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice Hall Inc., 1970.

8. Seale, Morris, **Qur'an and Bible : Studies in Interpretation and Dialogue**. London : Croom Helm Ltd., 1978.

9. Ritter, H. «Studien Zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit» in **Der Islam**, 1935, pp. 1-82.

10. Watt, W. M. «the Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition» **Journal Of the Royal Asiatic Society**, 1943, pp. 234-247.

11. Watt, W. M. **Free Will and Predestination in Early Islam**. London : Luzac and Co. Ltd., 1948.

12. Watt, W.M. **The Formative Period of Islamic Thought**. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1973.

13. Wolfson, H.A., **The Philosophy of Kalam**, Cambridge : Harvard University Press, 1976.

الدراسات الاستعارية في المغرب (من التنظير الى التعليم)

د. محمد مفتاح
كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

1. الاستعارة جزء من البيان:

يمكن لمتتبع تاريخ البلاغة العربية أن يرى أن تسمية «بلاغة» لم تهيمن الا في العصور المتأخرة، فقد أشار ابن خلدون الى أن الاسم الأول المشهور الذي كان متداولا بين المهتمين بالثقافة العربية الاسلامية هو «البيان» الذي انقسم الى «علم البلاغة» الباحث في «الدلالات التي للهيآت والأحوال والمقامات التي تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال»[1]، والى «علم البيان» الذي يبحث عن الدلالة على اللازم والملزوم، ويحتوي على الاستعارة والكناية والمجاز المرسل، والى «علم البديع» الذي يبحث في وسائل تزيين الكلام وتحسينه.

وان المتتبع للدراسات البلاغية العربية في المغرب يجد، حقا، أن الاسم الذي كان شائعا بين أوساط المتعلمين المغاربة هو اسم «البيان». ذلك أن الكتب التي وصلتنا لمؤلفين مغاربة تنعت تلك العلوم الثلاثة باسم «علم البيان»، فالسجلماسي في المنزع البديع يستعمل ثلاث تسميات، وهي «علم البيان»، و«صنعة البلاغة» و «البديع» وغالبا مايتردد في كتابه «علم البيان» و «صنعةالبلاغة»، وأما ابن البناء في كتابه: الروض المريع في صناعة البديع فيتحدث عن «البلاغة»، وعن «صناعة البديع»، وعن «علم البيان» الذي منه «صناعة البديع». وقد بين ابن البناء، بكل وضوح، الفرق بين الصناعة والعلم، فـ «الصناعة من حيث هي صناعة انما تعطي القوانين الكلية التي تنضبط بها الجزئيات المندرجة تحتها، والعلم يميز الكليات ويميز الجزئيات ويميز بين

1 - المقدمة، (علم البيان). ط. ث. 1961، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

جزئيات كلي وجزئيات كلي آخر حتى لايختلط شيء بشيء (...) وكذلك سائر القواعد الكلية المشتركة لبيان جزئيات العلوم كلها هي من «علم البيان»[2]، فالعلم أشمل من الصناعة، ومن ثمة، فعلم البيان أعم من «صنعة البلاغة» و «صناعة البديع»، وعلى هذا الأساس شاعت التسمية في المغرب بـ «علم البيان»، فصار المؤلفون يستعملونها في كتبهم، وينص عليها السلاطين في رسائلهم فاوصى بعضهم بتدريس «البيان بالايضاح والمطول»[3].

على أن هذه التسمية لم تكن مستعملة وحدها، ذلك أن القارىء يعثر أيضا على احتلال «علم البلاغة» موقع «علم البيان» تبعا لتأثير **مفتاح العلوم** للسكاكي، وخصوصا تأثير كتابي القزويني **الايضاح** و **تلخيص المفتاح**، فالقزويني يشير بصراحة الى أن كتابه **الايضاح** هو «كتاب في **علم** البلاغة وتوابعها»، سيرا على ماورد لدى البلاغيين العرب من أمثال عبد القاهر الجرجاني. وقد سار على نهج القزويني سعد الدين التفتازاني... ومع هذا، فان الاشارة تجب الى أن ابن البناء تحدث عن البلاغة بأنها: «هي أن يعبر عن المعنى للمطلوب عبارة يسهل بها حصوله في النفس متمكنا من الغرض المقصود»[4]، ثم قسمها الى أقسام، منها: الايجاز والمساواة والتطويل أي بحسب الأغراض من الخطاب.

وعلى هذا يمكن أن يقال أيضا أن كلتا التسميتين: «علم البيان» و «علم البلاغة» كانت شائعة، كما أن أوائل المؤلفين المغاربة حَلَّوْا أسماء كتبهم بـ «البديع» كـ **الروض المريع في أساليب البديع**، و **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**.

2- المدرسة المغربية والمدرسة المشرقية:

تبادلت التسميات الثلاث المواقع بحسب الظروف التعليمية والثقافية والاجتماعية. ولكن هذا التبادل لم يكن الا في عناوين الكتب، وأما داخلها فكانت تتعايش وتتفاعل وتتداخل. هكذا يجد المهتم «أسرار البلاغة»، ويعثر على «البديع»، ويصادف «البيان والتبيين». وهذا التذبذب في التسميات والتأرجح بينها كان مرده الى بداية البحث والتصنيف في هذا الميدان العلمي الذي مر بمراحل، ولما شيئا فشيئا حتى أخذ شكلا نهائيا أو ما يشبه النهائي على يد السكاكي والخطيب القزويني.

يقدم ابن خلدون شهادة على أن أهل المغرب اختصوا من أصناف «علم البيان»

---

2 – ابن البناء، **الروض المريع**، ص. 88، 89.

3 – **اتحاف أعلام الناس**، الجزء الثالث، ط. أولى، 1342 هـ/1931 م/، ص.213.

4 – **الروض المريع**، ص.87.

بـ «البديع»، وصعب عليهم مأخذ «البلاغة» (المعاني) و «البيان»، لكن ما مستند ابن خلدون في هذا الحكم ؟ لعل مستنده ما رآه في مؤلفات سابقيه ومعاصريه من المغربيين من مثل كتاب «العمدة» لابن رشيق. وقد جرى على هذا الكتاب كثير من أهل افريقية والأندلس، وفي تسميات المغاربة لمؤلفاتهم: **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع** و **الروض المريع في صناعة البديع**، و **الاضاءات والاشارات في البديع**، **وإحكام التأسيس في أحكام التجنيس** لابن رشيد، وكتابي ابن أبي الأصبع العدواني المصري: **بديع القرآن** و **تحرير التحبير**، وكتاب أبي البقاء الرندي **الوافي في نظم القوافي**...وغيرها.

وسنتساءل، قبل مناقشة ابن خلدون، عما يقصده بـ «المشرق» وبـ «المغرب» وبـ «المشارقة» وبـ «المغاربة» وبـ «العجم» وبـ «العرب». يتضح مما يوجد في المقدمة أن ليس هناك تحديد جغرافي مضبوط ينطبق تمام الانطباق على مايدل عليه. فقد يفهم من «المغرب» مايتبادر الى أذهاننا الآن من أنه المغرب الأقصى. ويعضد هذا تنصيصه على أهل افريقية الذين ابن رشيق منه. كما أنه ذكر الأندلس، على أن ذكر «العجم» الذين هم معظم أهل المشرق يشوش على هذا التأويل الضيق لكلمة «المغرب». وعليه، فلربما يعني ابن خلدون بـ «أهل المغرب» وافرقيا والمغرب الأوسط والمغرب الأقصى والأندلس، ولعل هذا الامكان يصير احتمالا ان لم نقل يقينا حينما يطلع المرء على ماورد في كلام أبي حامد أحمد بن علي بهاء الدين السبكي المصري (ت 763 هـ) في كتابه **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، فقد تحدث في كتابه هذا عن أهل المشرق الذين لهم اليد الطولى في العلوم «ولاسيما العلوم العقلية والمنطق»[5]. كما تحدث عن كتابه الذي جاء «واسطة بين **مفتاح المشرق** و **مصباح المغرب**»، ويقصد: **مفتاح العلوم** للسكاكي، و**المصباح في اختصار المفتاح** لبدر الدين بن مالك (ت 686هـ). وعلى أساس هذه المقابلة يذكر من الكتب المشرقية: **كتاب الزهرة، والخريدة، والأغاني، واليتيمة**... ومن الكتب المغربية: **العقد، والعمدة، وقلائد العقيان، والذخيرة**... هناك مقابلة اذن، بين «أهل المشرق» وبين «أهل المغرب»، فارس وما اليها، مصر وما اليها[6]. ولعل ابن خلدون حينما عبر بـ «أهل المغرب»، وبناءا على ما ورد في **عروس الأفراح**، كان يقصد مايقابل «أهل المشرق» أي المدرسة العجمية في البلاغة.

---

5 - عروس الأفراح، ص 5
6 - عروس الأفراح، ص.5 — 8

وحسب ابن خلدون، فان هناك فرقا واضحا بين المدرستين، اذ يرى أن المشارقة أقوم على «فن البيان» من المغاربة، والمغاربة اختصوا من أصنافه بـ «علم البديع» خاصة و «جعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وفرعوا له ألقابا، وعددوا أبوابا، ونوعوا أنواعا، وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب، وانما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ، وأن علم البديع سهل المأخذ وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقة أنظارها وغموض معانيها فتجافوا عنها»[7]. ويمكن أن يكون حكم ابن خلدون هذا صحيحا في مجمله، لأن الكتب المؤلفة في هذا الميدان، قبل ابن خلدون وأثناء حياته، يحتل فيها اسم «البديع» مكانا مرموقا، وقد أشرنا قبل الى أسمائها. ولكننا سنقسم التأليف البياني في المغرب الى حقبتين متمايزتين: ماقبل مفتاح العلوم وما بعد مفتاح العلوم.

3- ماقبل «المفتاح»:

وقد أشار القدماء أنفسهم الى هذه القسمة، سواء أكانوا مشارقة أم مغاربة، فكانوا يعبرون بـ «سلف البلاغيين» وبـ «خلف البلاغيين»، أي ماقبل السكاكي، وما بعد السكاكي. وقد أكد ابن خلدون هذه القسمة، يقول: «ثم لم تزل مسائل الفن تكمل شيئا فشيئا الى أن مخض السكاكي زبدته وهذب مسائله ورتب أبوابه.»[8]
ويصح هذا التقسيم على التأليف البياني في المغرب أيضا. فقد كان مؤلف المفتاح وماأحدثه فاصلا بين عهدين. وبحسب ما بأيدينا من مؤلفات مغربية، فان العهد الأول يمكن أن يصنف الى ثلاثة اتجاهات:

● اتجاه سار فيه أصحابه على نهج البلغاء القدماء من مثل الجاحظ وقدامة بن جعفر وعبد القاهر الجرجاني والزمخشري وغيرهم. فهذه الكتب كانت مقروءة في الوسط المغربي المتعلم. ومن يطلع على ما وصل الينا من كتب بيانية مغربية يجد التأثير البين لهذه الامهات فيها.

● اتجاه سار فيه أصحابه على طرق فلسفية ومنطقية وأصولية، ولحسن الحظ، فان بعض مؤلفات هذا الاتجاه هي التي وصلت لدى الباحث المغربي، وبذلك يمكن استخلاص الآليات التي حكمت مؤلفاته واستراتيجيته فيها.

● اتجاه ثالث حاول أن يوفق بين الاتجاهين، بين الاتجاه البلاغي العربي «الصرف» وبين الاتجاه البلاغي المبني على الصناعة الفلسفية وعلم المنطق، واتجاه موفق

---

7 - المقدمة، (علم البيان). ص.1066 وما بعد.
8 - المقدمة، ما ذكر سابقا.

بين المنزعين. وبطبيعة الحال، فليس هناك اتجاه خالص لاتشوبه شائبة. فقد يجد القارىء، وخصوصا في العصور المتأخرة، تداخل الاتجاهات الثلاثة، ولكن هذا التصنيف مبني على مبدأ الهيمنة.

وقد وصلتنا بعض المؤلفات لبعض الاتجاهات وخصوصا الاتجاه الفلسفي والاتجاه الموفق.

وهناك كتابان قيمان في الاتجاه الفلسفي: هما **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**، **والروض المريع في صناعة البديع**. ويتحكم الفكر الأرسطي في هذين الكتابين تحكما واضحا، سواء في التقسيم والتحديد والوصف والاجراء.

1-3 ـ المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع

يعترف صاحب المنزع بصنيعه في تقديمه المركز، يقول: «إحصاء قوانين أساليب النظوم التي تشتمل عليها الصناعة الموضوعة لعلم البيان وأساليب البديع وتجنيسها في التصنيف وترتيب أجزاء الصناعة في التأليف على جهة الجنس والنوع وتمهيد الأصل من ذلك للفرع وتحرير تلك القوانين الكلية وتجريدها من المواد الجزئية بقدر الطاقة»[9] فالمؤلف يعترف بأنه قام باحصاء، وصنف احصاءه ضمن مقولات عشر، وكل مقولة دعاها جنسا عاليا. والأجناس العالية هي: «الايجاز والتخييل والاشارة والمبالغة والرصف والمظاهرة والتوضيح والاتساع والانشاء والتكرير». وقد عرف كل جنس أو رسمه بحسب الصناعة المنطقية، ولكنه اعترف بالصعوبات التي اعترته في التحديد المنطقي الصناعي. وقد دعا التحديد الجامع المانع بـ «الفاعل» الذي هو «الحد المحرر بحسب الأمر الصناعي»[10]. ولكنه غالبا مالا يستقيم له هذا الحد ويصعب عليه القيام به فيلجأ الى الرسم. ولذلك نجده يعبر بـ «المترسمه». وعلى هذا، فان الخلفية الأرسطية للتحديد والرسم كما شاعت في أوساط المتفلسفة والمتمنطقة الاسلاميين هي التي تحكمت في بنائه لكتابه. وهكذا اذا استعرض القارىء الأجناس العالية الموجودة في الكتاب تبين له استراتيجية صاحب المنزع. فمقولة «الايجاز» أو جنس «الايجاز» يتشعب الى «نوع» ثان، و «النوع» الثاني الى «نوع» أول والى «نوع» ثان. وكل «نوع» من هذه «الأنواع» يصبح «جنسا» لما بعده، فهو «نوع» بالنسبة لما بعده، وهو «جنس» لما قبله مما كون تلك القسمة المعروفة في الكتب المنطقية التي هي الأجناس العالية والأجناس الوسطى والأجناس السفلى، تلك القسمة الناتجة عن التحديد الأرسطي وما

9 – المنزع، ص. 180

10 – المنزع، ص.288

لحقه من تطوير وايضاح في الشجرة الفورفورية. ولهذا يجد القارىء لكتاب المنزع البديع مفاهيم التحديد منتشرة بين ثنايا الكتاب من مثل: الفاعل والرسم والجنس العالي والجنس الوسيط، والنوع والفصل والاعراض الذاتية...

لقد تبنى السجلماسي التصنيف المقولي لضبط «علم البيان» وصناعة البلاغة. ومن يقرأ المنزع يجد صاحبه قارئا جيدا لكتاب المقولات التي يذكرها أحيانا بصيغتها المعجمية «كاطاغورياس»، وعارفا مادار حوله من نقاش ضمن الثقافة العربية والاسلامية. ولهذا نجده يقول مرة: «فمن ذلك قول أرسطو في صدر كتاب المقولات، ويقول مرة ثانية: «والوضع هو النوع السادس من الجنس الثاني المدعو «العرض» من كتاب المقولات[11] ويقول مرة ثالثة: «النوع الأول وهو المدعو «الكم» من هذا الجنس من كتاب المقولات» وكما يعلم كل مهتم فان المقولات العشر كانت معروفة ومتداولة قبل عهد المؤلف، وبعده جمعها المهتمون نثرا وشعرا، وهي: الجوهر والكم والعرض والاضافة والمكان والزمان والوضع والملكية والفعل والانفعال. ولهذا لايعجب القارىء اذا وجد السجلماسي التجأ الى المقولات كما التجأ اليها الفلاسفة قبله لضبط ما في الكون ووصفه واحصائه وتبيان أوصافه الداخلية والخارجية، فالمقولات بهذا المنظور فيصل بين الأشياء والكيانات وضامنة للعلاقات بينها بالمماثلة والمشابهة وبالمخالفة. أي أن هناك فواصل وحدودا بين المقولات وتداخلا بين أفراد المقولات الواحدة والمقولات المختلفة بعد ذلك.

هناك نصوص في المنزع تبين مغزى استخدام السجلماسي للمقولات لغرض التسمية والتصنيف والفرز. يقول: «وقد تقرر في الصناعة النظرية أن الأجناس العالية ليس يحمل بعضها على بعض ولا يدخل بعضها ولا يترتب تحت بعض لتقابل الطبيعتين والحقيقتين والذاتين وقولي الجوهر وتباينهما»[12]. أو يقول: «فالجنس العالي لايترتب تحت شيء ولا يحمل على جنس آخر عال أصلا لما قد سبق بيانه. والنوع القسيم لايحمل على قسيمه ولا على نوع آخر تحت جنس آخر، ولا يترتب تحته من قبل لرتقائهما معا الى جنس يعمهما معا، وارتقاء واحد واحد من النوعين اللذين تحت جنسين عاليين الى جنس غير الجنس الذي يرتقي اليه الاخر»[13].

على أن المقولات العشر اذا كانت ذات طبيعة اجرائية فعالة في مجال الأشياء الطبيعية مثل أنواع الحيوان والنبات والجماد ومختلف الماديات كما تصورتها علوم عصر

11 - المنزع، ص.338.

12 - المنزع، ص.289.

13 - المنزع، ص.290.

أرسطو كالبيولوجيا والفيزياء والميكانيكا... فانها تعترضها صعوبات مؤكدة في مجال اللغة الطبيعية وفي مجال ابستمولوجية غير وضعية، فالمقولات تلتقي وتتقاطع في موضع ما من التفريع والتشجير مما ينتج عنه مماثلة ومشابهة، وقد تكونان معطاتين، وقد تكونان مبنيتين، **وفي كلتا الحالتين تقوم الاستعارة بدور كبير في تحطيم الحدود الفاصلة بين الأشياء والكائنات والكيانات لأنها تبني على أساس «الخطأ المقولي».**

مأزق المقولات دخله السجلماسي وشعر فيه بالحرج فالتمس مخارج منه معتمدا على كتاب **المقولات** لأرسطو نفسه وما قاله: «في أخريات قوله في المتقابلات من كتاب قاطاغورياس ، وهو كتاب **المقولات**. فانه قد قال هناك: «وقد يجب في كل متضادين اما أن يكونا في جنس واحد بعينه، وإما لأن يكونا في جنسين متضادين، وإما أن يكونا أنفسهما جنسين، فالابيض والأسود في جنس واحد بعينه، وذلك أن جنسهما اللون. فأما العدل والجور ففي جنسين متضادين: فان الجنس لذلك الفضيلة ولهذا الرذيلة. وأما الخير والشر فليسا في جنس واحد بل هما أنفسهما جنسان للأشياء»[14].

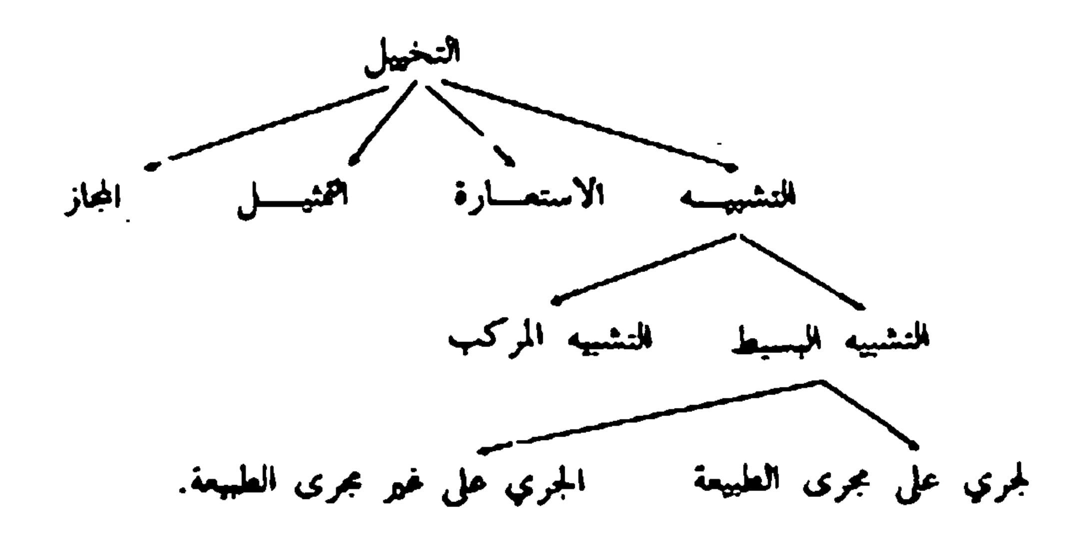
ارتكز السجلماسي على هذا النص واتكأ على تقسيماته ليدافع عن تداخل المقولات والأنواع، يقول في أحد تفريعاته: «فالمزايلة والمواطأة ليس يخلو أمرهما من أن يكونا إما على النحو الأول على مثال ما عليه الأمر في السواد والبياض، واما على النحو الثاني على مثال ماعليه الأمر في العدل والجور. واما على النحو الثالث على نحو ماعليه الأمر في الخير والشر متى أنزلنا الخير في جنس ما من الأجناس العشرة والشر في جنس مآخر، فيكون الخير الموجود في الجوهر مثلا يعم أنواع الخير وأصناف الخير التي في الجوهر فيكون جنسا لها. والشر الذي في الكيفية يعم أنواع الشرور التي في الكيفية، فالخير الذي في الجوهر والشر الذي في الكيفية ليس يوجد جنس واحد يعمهما، فانه بهذه الشريطة وعلى هذا الوجه يكون الخير والشر جنسين ليس فوقهما جنس. وأما اذا أنزلنا أن جنسا من الأجناس المتوسطة التي تحت الكيفية هو «خير» وجنسا آخر تحتها هو «شر»، وكان كل واحد منهما يضم أنواعا كثيرة، فأما «الخير» فأنواع خيرات من الكيفية، وأما «الشر» فأنواع شرور من الكيفية أيضا. فليس يكون «الخير» و«الشر» حينئذ جنسين ليس فوقهما جنس واحد، بل هما في جنس «الكيفية» والكيفية تعمهما جميعا... **فقد يظهر من هذين النوعين من علم البيان أنهما على النحو الأول، وأعني أن يكونا في جنس واحد بعينه على مثال ماعليه الأمر في البياض والسواد فانهما في جنس واحد يعمهما.**»[15]

14 - المنزع، ص.364.

15 - المنزع، ص.366.

مادلل به السجلماسي على التداخل ليس خاصا «بالمزايلة» و «المواطأة»، وانما يشمل كل التفريعات التي قام بها تحت جنس أعلى معين أو تحت مقولة معينة، فكل الأجناس والمقولات يمكن أن تلتقي في نقطة معينة من التفريع. ومن ثمة تصبح عملية التجنيس أو الصياغة المقولية لاحصاء الأشياء والكائنات والكيانات ووصفها وتصنيفها في معزل عن بعضها بعض غاية عسيرة المنال. وهذا ما أدركه كثير من المتفلسفة والمتمنطقة، قديما وحديثا. فالمقولات اللغوية ليست موجودة في الطبيعة في استقلال عن الانسان المنظر تحتل حيزا محدد المعالم باطلاق وذات هوية مطلقة حتى يمكن تحديدها بالأوصاف الذاتية، وانما الانسان المنظر أو المحلل هو الذي يسهم في خلقها وتميز بعضها من بعض بفصول ذاتية محدودة وبأعراض كثيرة. ولذلك يقع التداخل والتقاطع ويحدث مايسمى بالخطأ المقولي: والخطأ المقولي الموقت تتسبب فيه الاستعارة أو أنها تنبني عليه. والمهم هو علاقة المماثلة والمشابهة، وعلاقة الترابط، وهذه العلائق تربط بين الأصول والفروع وبين الأجناس وأنواعها وفصولها وتخلق ما يدعى بالمناسبة.

يمكن التمثيل لما تقدم بالجنس الثاني أي «التخييل» من كتاب المنزع البديع، فقد فرع الى مايلي:



2-3 - الروض المريع في صناعة البديع:

ان الاستعارة وما تستلزمه من علائق للمماثلة والمشابهة والمناسبة والتضمنيه قامت بدور كبير في بناء كتاب ابن البناء **الروض المريع في صناعة البديع** . فمن بين من ما يكون نسيج كتابه أربع مقولات أساسية ترجع الى ماتقدم ذكره من علائق، وهي الخروج من شيء الى شيء، وتشبيه شيء بشيء، وتبديل شيء بشيء،

وتفصيل شيء بشيء»، وما ينبغي أن نركز عليه هاهنا هو التشبيه والاستعارة. فقد تحدث عن الشبه والعلاقة الشبهية وعكس التشبيه، والمحاكاة والتشبيه ودورهما في الشعر. كما خص المناسبة التي هي اشتباه النسب بعنايته، يقول: «والأشياء المتناسبة اذا بدلت تبقى متناسبة، فتكون نسبة الأول للثالث كنسبة الثاني للرابع، وكذلك اذا ركبت أو فصلت أو عكست تبقى متناسبة، ولذلك يدخلها الابدال والحذف»[16]، **فالاستعارة تدخل في مفهوم أشمل وهو التشبيه. ذلك أن التشبيه بحرف وبغير حرف، وما بغير حرف يدخل في تبديل شيء بشيء. «وجميع الاستعارات انما هي إبدالات المتناسبة»**[17]. هناك مفهوم مركزي لدى ابن البناء وهو: «المناسبة» التي تدخل ضمنها كل العلائق بمختلف أنواعها مما يسوغ عمليتي الابدال والحذف وعمليات العكس والتركيب والتفصيل. وهناك مفهوم المشابهة الذي هو أخص من المناسبة.

ومهما كانت درجة الخلاف فان مفهوم «المناسبة» ومفهوم «المشابهة» («والمماثلة») يحكمان آلية الاستعارة. فالاستعارة، اذن، مؤسسة للنظريات العلمية بمختلف أشكالها لأنها تضمن الربط بين ما يظهر متنافرا، مما يهيء للانسان أن يهيمن على الكون ويسيطر عليه بأقل مجهود. ولعل ما يراه القارىء في كتابي السجلماسي وابن البناء المراكشي لخير دليل، اذ لولا تلك المفاهيم لما استطاعا أن يقيما هيكل كتابيهما ويربطا بين أجزائهما.

4-مابعد «المفتاح»:

على أن هذه الوظيفة التأسيسية والابداعية لآليات الاستعارة سرعان ما تحولت الى وظيفة تعليمية داكنة لأسباب متعددة لايتسع المجال لبسطها. وقد شاعت هذه الوظيفة منذ منتصف القرن الثامن الهجري بعد أن شاعت كتب السكاكي والقزويني وشروحها ومختصراتها نظما ونثرا، مثل شرحي مسعود بن عمر التفتازاني: **المختصر والمطول. ومتن السمرقندية، ومنظومة الأخضري**... وقد عكف المغاربة على مدارسة هذه الكتب واختصارها وشرحها والتحشية عليها. وهكذا نجد الباحث: **استعارات مختصرة** للطيب بن عبد المجيد بن كيران، **وتقييدات** على رسالة السمرقندي، و **وشرح الجوهر المكنون في صدف الثلاثة فنون** للولالي، ونظموا أراجيز شكلت الاستعارة عمودها الفقري، مثل **أرجوزة في الاستعارة** للطيب بن عبد المجيد بن كيران الفاسي، **وياقوتة البيان** لمحمد الصغير الأفراني... وقد شرح أرجوزة الطيب بن كيران في الاستعارة محمد التهامي بن محمد البوري، ولعبد الغني بن الحاج المدني بنيس شرح

16 الروض المريع، ص.106.

17 – الروض المريع. ص.115.

على أرجوزة في الاستعارة وللأفراني شرحه على ياقوته وحشى محمد المهدي الوازني العمراني على شرح البوري...

وللتدليل على هذه النزعة التعليمية التوفيقية سنختار حاشية محمد المهدي الوازني الحسني العمراني على شرح البوري لمنظومة الطيب بن عبد المجيد بن كيران. فالقارىء يجد مصادر الحاشية كما يلي: التلخيص للقزويني والمطول للتفتازاني، والمصباح لابن مالك، والفوائد الغيائية للعضدالايجي والأطول وشرح السمرقندية للعصام، وحاشية المطول للسيد الشريف، وحاشية الصبان على عصام الدين، وحاشية محمد الأمير على السمرقندية...

والمنظومة تتعلق بـ المجاز والاستعارة من علم البيان. وتبتدىء بما هو معروف من حمدلة وتصلية ثم دخول في الموضوع من حيث تعريف الحقيقة للتعرف على مقابلها. والحقيقة عرفية ولغوية وشرعية وكذلك الشأن في المجاز، على أن هذه القسمة ليست مجمعا عليها، اذ أن هناك خلافا مشهورا في أصل اللغة : أهو الحقيقة أم المجاز ؟ ولكن الذي ساد بين المهتمين بهذا المشكل أن اللغة فيها الحقيقة وفيها المجاز. وعليه، فإذا كان المجاز واقعا، فإن العلاقة بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي تكون إما علاقة مشابهة، وهي الاستعارة، وإما غير مشابهة وهي المجاز المرسل والكناية، وهذه القسمة الثنائية ليس إلا إجراء أوليا، وإلا فإن بعض التعابير تحتمل المجاز المرسل والاستعارة، بل قد ينبني أحدهما على الآخر.

والاستعارة تقوم على ركنين أساسيين هما : المشبه والمشبه به أو المستعار منه، والمستعار له، وبالضرورة فإن أحد الركنين يحذف في الاستعارة، فإذا ذكر المشبه به فتلك الاستعارة التصريحية، وإذا ذكر المشبه ورمز إليه بشيء من لوازمه فتلك هي الاستعارة المكنية. والسكاكي يقسم الاستعارة إلى تحقيقية وإلى تخييلية. وقد انبنى على تقسيمه هذا خلاف مبسوط في كتب البلاغة بعده أتت الأرجوزة بنصيب منه.

والركنان قد يكونان حسيين، أو يكون أحدهما حسيا وثانيهما عقليا أو عقليين. وما يربط بين الركنين هو الجامع، وقد يكون حسيا في الحالة الأولى وعقليا في الحالات الأخرى، وندرك الحسية والعقلية بتحليل كل ركن إلى مقومات ذاتية ومقومات عرضية، أي ما يكون جامعا داخل الذات، وما يكون جامعا خارج الذات. وإذا كان الجامع إيجابيا فتلك استعارة وفاقية، وإن كان جامعا بين متضادين فتلك استعارة عنادية قد تكون تهكمية أو تمليحية. وما يميز بين التهكمية والتمليحية فهو القصد والاعتبار. وإذا لم يصح تحليل الركن المستعار منه، فإن الاستعارة غير صحيحة كما هو الشأن في أسماء الأعلام التي لم تتصف بصفات خاصة.

الاستعارة، إذن، تقع في إسم الجنس والفعل وفي الصفة وفي الحرف، القابلة لأن تحلل إلى صفات. وإذا ما وقعت في الفعل وفي الصفة وفي الحرف، فإنها تدعى استعارة تبعية في مقابل الاستعارة الأصلية ؛ على أن هذه التقسيمات هي موضع خلاف بين البلاغيين نبهت إليه الأرجوزة.

الجملة الاستعارية تتلوها تعابير لها علاقة بها، وهذه التعابير قد تلائم المستعار منه وترشحه، ولذلك دعيت مثل هذه الاستعارة بالترشيحية، وأما إذا كانت التعابير التالية ملائمة للطرف الأول فتدعى الاستعارة بالتجريدية. وقد يجتمع الترشيح والتجريد في آن واحد، إلا أن الترشيح أبلغ من التجريد. ومن خلال مفاهيم الترشيح والتجريد والاستعارة على سبيل التمثيل أو الاستعارة التمثيلية، فإن الباحث يجد نوى لتجاوز الاستعارة الجملية.

ملاحظات للتأمل :

إن المتأمل في الكتب البلاغية المغربية التي تنتمي إلى ما بعد السكاكي وشروحه وحواشيه المشرقية، يلاحظ ما يلي :

1.5 ــ عرض آراء البلاغيين في القضية الواحدة ومواجهة آراء بعضهم ببعض لترجيح رأي على آخر. هكذا يجد القارىء في كل قضية آراء السكاكي والقزويني والسعد والعصام والسمرقندي... وكل هم الشارح أو المحشي هو أن لا يسقط شيئا من كلام العلماء وأن لا يحرفه.

2.5 ــ مزج الدراسات الاستعارية بالمقاصد الكلامية والرياضيات والطبيعيات وقواعد المنطق وعلم الأصول. وهكذا يجد القارىء حضور هذه العلوم كلها واستثمارها في تحليل الاستعارة وضبط قواعدها. ويتجلى هذا الحضور في :

أ ــ **المقاصد الكلامية في ضوابط إدراك الحقيقة من المجاز** : فالتعبير يكون مجازيا حين يستحيل إدراكه عقليا أو نظريا أو عاديا. وأنواع الاستحالات هذه تتجلى في التراكيب التي يسمونها بالمجاز العقلي، فالموحد لا يقول بتأثير الأسباب في مسبباتها، وإنما المؤثر حقيقة هو الله وحده ولا فاعل سواه... وعرف اللغة يوجه بعض التراكيب لأن تؤول بالمجاز.

ب ــ **الرياضيات** : وقد استغل البلاغيون المتأخرون القواعد الرياضية لتفريع الأقسام وضبط العلائق فيما بينها. ويكفي أن يضرب مثلا بما فعله بعضهم في تفريع أقسام طرفي التشبيه، وما ينطبق عليهما ينطبق على ركني الاستعارة. وقد شاعت مثل هذه التقسيمات في مجال البحث في كل العلوم الاسلامية في المغرب حينئذ، بل

وتسربت الى الابداع، فصار بعض الشعراء يولدون قصائد اعتمادا على عمليات حسابية.

جـ ـ **الطبيعيات** : وقد استغلت الطبيعيات في الحديث عن الحسي وعن العقلي، وعن أسبقية الحسي على العقلي، وهذه النزعة الحسية متوارثة عن نزعة أرسطية وبيولوجيته الشعبية. وقد دفع بهذه الحسية أغلب البلاغيين العرب، فخطأوا بعض الشعراء باعتبارهم فضلوا الوهمي والمتخيل على المحسوس الذي يدرك بإحدى الحواس.

د ـ **المنطقيات** ـ وتأسيسا على النظرة الفلسفية والعلمية التي أثرت في الدراسات البلاغية الأولى، فإن البلاغيين المتأخرين كانوا يخضعون لذلك التأثير بدون شعور منهم، تأثير المقولات والتحديد المنطقي. ولذلك نجد بعض البلاغيين المغاربة المتأخرين يعبرون «بالجامع» الذي يكون داخلا في مفهوم الطرفين و«الجامع» الذي هو خارج عن الحقيقة ؛ فالشجاعة خارجة عن ماهية الأسد والرجل معا، والصفات الخارجية هي التي تسوغ التعابير الاستعارية... كما كان لعلم الأصول حضوره في ضبط آليات الاستعارة.

ـ3.5 تحكم العرفان في البيان :

على أن هذه النزعة العقلية كانت في خدمة نزعة إيمانية وعرفانية لارتباط الدراسات البلاغية بالاعجاز. ولذا لا يمكن الاستغراب من أن يجد المرء مشاهير المؤلفين المغاربة يكتبون في البلاغة والبيان ويكتبون في التصوف، وأن يجد التعابير الصوفية قد تسربت إلى أمثلتهم، وملأت مقومات كتبهم. بل صار يرد نبوغهم إلى مخالطة العارفين من المتصوفة.

مصادر ومراجع

- أبو القاسم السجلماسي، **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**، تحقيق وتقديم علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط. 1401 هـ/1980 م.
- أبو حامد أحمد بهاء الدين السبكي، **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**. مصر 1927.
- أبو العباس أحمد الولالي، **مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح**، مصر، 1927.
- ابن البناء المراكشي، **الروض المريع في صناعة البديع**، تحقيق رضوان ابن شقرون، 1985.
- ابن خلدون، **المقدمة**، علم البيان. ط. ث. 1961، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- الخطيب القزويني، **الايضاح في علوم البلاغة**، شرح وتعليق وتنقيح، محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني.
- محمد المهدي الوزاني، **حاشية على شرح البوري لمنظومة الطيب بن كيران**، طبعة حجرية.
- **مجموع مهمات المتون**، دار الفكر، ط. 4. 1949. ص558-737.
- محمد رمضان الجربي، دراسة وتحقيق لكتاب **جامع العبارات في تحقيق الاستعارات**، ليبيا، 1986.
- السكاكي، **مفتاح العلوم**، دار الكتب العلمية. بيروت، 1403/1983 م.

الظواهر البلاغية ومستويات الادراك في العمل الشعري

د. أحمد الطريسي

كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

يرمي هذا الموضوع إلى تحقيق هدف يتجلى أساسا في الربط بين الظواهر البلاغية ومستويات الادراك المعرفي في النصوص الأدبية والشعرية. غير أن العلاقة بين هذه الظواهر ومستويات الادراك ظلت غامضة وملتبسة، بل أكثر من ذلك، لم يُعط لها ما تستحق من العناية للكشف عن وجوه هذه العلاقة ودورها في عملية بناء النصوص. ولذلك فإننا سنحاول — من خلال هذا الموضوع — الكشف عن بعض أوجه هذه العلاقة، من وجهة نظرنا الخاصة، معتمدين على أهم المنجزات التي حققتها أبحاث البلاغيين والشعريين المعاصرين. إذ لا يخفى على المتتبعين مدى أهمية هذه الانجازات التي أدت إلى ظهور رؤى وتصورات جديدة، أعادت للبلاغة مكانتها وفعاليتها في مجالات الابداع الانساني.

لم تعد الظواهر البلاغية مجرد أسلوب للزخرفة والتزيين، بل ممارسة بنيوية في بناء النصوص الأدبية والشعرية. ولم تعد مجرد قوالب جاهزة وصيغا مكتملة تتكرر على الألسن، بل أداة خلاقة ذات فعالية كبرى في إنتاج النصوص الأدبية والشعرية.

في ضوء هذه الرؤية الجديدة، اتجه الاهتمام إلى دراسة كيفية اشتغال المجازات، والتشبيهات، والاستعارات، وإلى طرق تعلقها بمختلف الظواهر والأشياء في العالم. وكان في مقدمة الذين ساهموا في إبراز هذه الرؤية الجديدة، وعملوا على بلورتها من أجل بناء أسس جديدة تستجيب لمعطيات الخطاب الأدبي والشعري : «جاكبسون»، و«تودروف» و«جون كوهين»و «رولان بارت» و«جيرار جنيت» و«ميشيل ريفاتير» و«مولينو» و«طامين»، و«جماعة مو» البلجيكية. فقد عمل هؤلاء جميعا على تأكيد دور الظواهر البلاغية في الممارسة الابداعية، متجاوزين المفهومات التقليدية والرؤى التي ارتبطت بها هذه الظواهر باعتبارها أشكالا وصيغا جاهزة.

فطن «جاكبسون» إلى دور البلاغة الحية في الممارسة الأدبية حين تحدث في كتبه المختلفة عن علاقة «الأدبية» أو «الشعرية» بعناصر المجازات والاستعارات. فالأدبية أو الشعرية، باعتبارها ممارسة لغوية، لا يمكن أن تؤسس معرفتها إلا بانزياحها من خلال خطاب ذي نسق مخالف»[1]. وأشار «جون كوهين» إلى سلطة أشكال

---

1 - R.Jacobson, Essais de linguistique générale,ed. minuit, P.5

البلاغة التقليدية على البلاغيين والنقاد، ودعا إلى التخلص منها وإعادة النظر وفق رؤية جديدة ترد للبلاغة فعاليتها وحيويتها في عملية بناء النصوص الابداعية.[2] وكذلك نجد «رولان بارت» يشق طريقه على المنحى الجديد، ويسخر من الذين لا يرون في الظواهر البلاغية سوى أسلوب للزخرفة والتحبير، ويغضون الطرف عن وجهها الحقيقي كممارسة بنيوية في العمل الابداعي.[3] وكرست جماعة «مو» جل أعمالها لخدمة بلاغة الشعر، وعملت، أساسا، على بلورة تصور جديد قائم على إعادة النظر في أسس ومقومات الخطاب الأدبي.[4]

1) المعرفة الشعرية والرؤيا.

يقول «جون كوهين» : «الشعر علم، وموضوعه الشعر»[5]. وفي هذه القولة ما يؤكد فعالية «المعرفة الشعرية» ودورها في بناء حضارة الانسان. وقبل هذا الناقد، وجدنا نقادنا القدامى يضفون صفة العلم على الشعر، ويصفون الذين يشتغلون بقضاياه بـ «العلماء»، غير أن تصورهم كان يدور في مجال ضيق، ولم يكتسب طابعه الشمولي في كثير من عناصره، ولكن هذا لا يعني أن النقاد المعاصرين استطاعوا الاحاطة بالموضوع إلى درجة أن نقول أنهم وصلوا إلى تحديد الأغراض تحديدا مطلقا، بل الأمر لا يعدو كونه مجرد إسهامات في ضوء تصورات متباينة.

إن المعرفة الشعرية «انفعالية» في جوهرها. ومعنى ذلك أنها «رؤياوية»، فالأحداث والظواهر تضبط في هذا النسق «الرؤياوي». ومن هنا تكتسب شروطا وقواعد مغايرة، تختلف عما هو سائد ومتداول.

الشعر معرفة، والانسان الذي يُنتجها ويُبدعها، هو إنسان «منفعل»، فمع الانفعال تذوب ذاته في الأشياء وتتوحد مع العالم. هاهنا يكتسب الانسان «إدراكا» شاعريا يختلف كل الاختلاف عن سائر الادراكات في المعارف الانسانية الأخرى. ولكن هذا لايعني أن المعرفة الشعرية لا تتداخل مع المعارف الانسانية الأخرى، بل العكس، فهي «تتقاطع» معها، ولكن من موقع حدود الكيان وقواعده وشروطه.

إن الطرح ـــ في هذا التصور ـــ يجعلنا نستعيد السؤال التقليدي، فنسأل عن موقع الشاعر ووظيفته : هل الشاعر مفكر ؟ هل هو فيلسوف ؟ هل هو مؤرخ ؟ هل هو سياسي ؟ هل هو ناقد اجتماعي ؟ هل هو عالم نفسي ؟... الخ.

2 - Jean Cohen, Structure de langage poétique, p..45

3 - R.Barthes, Communication, n°4,éd.Seuil.

4 - Groupe M, Rhétorique de la poésie, p.7,8,70,98.

5 - Jean Cohen, Structure du langage poétique, p.9.

إنه كل هؤلاء، وفي الوقت ذاته ليس واحدا منهم، فهو كل هؤلاء في نظرته الشمولية إلى الكون، وهو ليس واحدا منهم بالنظر إلى طبيعة المعرفة ووظيفتها، وفق شروط وقواعد معينة. وبمعنى آخر : إنه ليس فيلسوفا أو مؤرخا أو سياسيا أو ناقدا اجتماعيا أو عالما في القضايا النفسية، بل هو شاعر يمتلك إدراكا متميزا حين ينظر إلى الأشياء في الكون، هذا الادراك الذي ينشأ بسبب انفعال الذات الشاعرة حين تغوص إلى قرارة الأشياء وتتأمل صورها بعمق. فالمعرفة الشعرية لا تقدم وصفا لأشياء العالم كما تتراءى لسائر الناس، وكما تبدو في ثوبها الحسي ومنظورها العقلي، بل هي تتجاوز ذلك إلى الكشف عن علاقات خفية عن الحس والعقل معا. إن هذه المعرفة التي تتحرك في إطارها الأحداث والظواهر تحركا «رؤياويا»، تكشف عنها لغة ذات نسق غريب. فكان من الضروري ضبط هذه اللغة من خلال منطق الرؤيا وقوانينها الداخلية، وليس من منطق اللغة العادية ونسقها المعروف.

2) اللغة الشعرية والانزياح.

إن الاهتمام بفعل الكتابة باعتباره عملية إبداعية، لا شكلا للتزيين والزخرفة، يجب أن يشمل العناصر التي تكشف بحق عن هذه العملية انطلاقا من الطرق التي تنهجها في التكون وفي كيفية الاشتغال، وليس فقط من خلال عرض «الخروقات» و«الانزياحات»، فالوقوف عند أسلوب عرض «الانزياح» في نص أدبي ما لا يجعلنا نفهم، بعمق، جوهر عملية بناء اللغة الشعرية والأسباب الكامنة وراء هذا الانزياح.

إنني أقصد، بالذات، «اللحظة الشاعرية» التي يقف فيها الشاعر أو الأديب وجها لوجه أمام الأشياء في العالم، وهي اللحظة التي جعلت الشاعر يتحيز إلى «التشبيه» مثلا، ولا يتحيز إلى «الاستعارة»، أو يعبر بواسطة الرمز الأسطوري، ولايعتمد غيره من العناصر البلاغية الأخرى. ومعنى ذلك أن كل عنصر من هذه العناصر البلاغية يمثل مستوى «إدراكيا» في قلب هذه اللغة. فالتشبيه يعكس مستوى إدراكيا «متدنيا» عن المستوى الذي تعكسه الاستعارة. والأسطورة تكشف عن مستوى آخر «أعلى» في مجال الادراك تعجز الوجوه البلاغية الأخرى عن الوصول إليه.

فالقضية ـــ في ضوء تصورنا الخاص ـــ مرتبطة بالادراك المعرفي لنوعية العلاقات التي تجمع بين الأشياء أثناء عملية الخلق الأدبي والشعري. هكذا نجد لكل وجه من هذه الوجوه البلاغية «مقامه» في تسلسل الكلام، الذي يتفاوت فيه الادراك وتختلف المقامات.

لقد درس أغلب المنظرين والنقاد اللغة من زاوية «الانزياح»، وهذه الزاوية نفسها تستدعي دائما حضور اللغة/المعيار، وهي لغة النثر العادي أو الخطاب المألوف لدى الجميع. فـ «كوهين» نفسه من خلال كتابيه : «بنية اللغة الشعرية» و«اللغة

الراقية»[6]، لم يضبط هذه اللغة في إطار منطقها الداخلي، وقوانينها التي فرضها «نسق» يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذي يضبط اللغة العادية، بل وصف اللغة الشعرية من خلال «الخرق» أو «الانزياح»، واعتمد في ذلك على طريقتين اثنتين :

1 - طريقة نراعي فيها المستوى الصوتي، معتمدين على التحليل اللساني، ثم المستوى الدلالي للكشف عن أنماط الانزياح الذي يخرق قاعدة ما.

2 - طريقة نراعي فيها الجانب الوظيفي للعملية نفسها.

والطريقتان تهدفان إلى تبيان المعيار الصوتي أولا من خلال تحليلاتنا لانزياحية النظم (الوزن والقافية)، وإلى تمييز أنواع الانزياح الذي يخرق قاعدة «الاسناد» أو «التحديد» أو «الوصل» أو ما إلى ذلك، ثم إلى تبيان معالم الجانب الوظيفي ثانيا، وهذا العمل كله من أجل تصحيح ما وقع من «خرق» والعودة باللغة الشعرية إلى أصلها النثري.[7] . فاللغة الشعرية، في نظر جون كوهين، «تهدم» لتبني على نحو أعلى[8] . و«تخرق» لتنتج معرفة أرقى.

والحق أنه ينبغي أن نستبعد مسألة «الهدم» و«الخرق» و«إعادة البناء» لأن مثل ذلك يجعلنا ننطلق دائما من معطيات اللغة النثرية، ومن نسقها المتداول. فلولا مراعاة هذا النسق المعروف في لغة النثر العادي لما لجأنا إلى استعمال مصطلحات «العدول» و«الانزياح» و«الخرق». فالمعيار الصوتي العادي والمستوى الدلالي في اللغة العادية ينتصبان أمامنا دائما أثناء دراساتنا وتحليلاتنا للغة الشعرية. ومعنى هذا أيضا أن النسق الجديد في اللغة الشعرية لا يدرك إلا في ضوء النسق المتداول للغة العادية.

إن اللغة الشعرية نوع آخر من البناء جاء استجابة لمعطيات معرفية جديدة يحكمها منطق خاص وقوانين متميزة. وهذه المعرفة الجديدة لاتعد خرقا لما هو مألوف، بل تعد بناء جديدا وفق إدراكات إنسانية تتفاوت سطحا وعمقا حسب المعاناة ودرجة الشاعرية.

3) مراتب المعرفة الشعرية :

يعتبر «جون كوهين» الاستعارة الخاصية الأساسية في الشعر،[9] على غرار ما يذهب إليه «تودوروف»[10] وتلح جماعة «مو» على هذا العنصر البلاغي باعتباره

---

6 - Jean Cohen, «le haut langage». Théorie de poécité, éd. Flammarion, 1979.:

7 - Jean Cohen, Structure du langage poétique, P.50-52

8 - Jean Cohen, «le haut du langage», Théorie de poécité, p.117.

9 - Jean Cohen, Structure du langage poétique. p.9

10 - Todorov et autres, Sémantique de la poésie. Coll.«Points», n°3.

جوهر الشعرية، وذلك من خلال حديثها عن العمليات التي تنتج الصور. ففي رأي الجماعة أن «عمليات الوصل والحذف والاستبدال والتبادل هي التي تولد «الخروقات» على صعيد الدال والمدلول»[11]. والسؤال هو : لماذا كانت «الاستعارة» تمثل الأساس أو الجوهر في اللغة الشعرية ؟ فالجواب، بلا شك، يكمن في حدة «منافرة» هذا العنصر البلاغي. إن المنافرة «خرق» لقانون الكلام في نظر «كوهين»[12].

والواقع، أن ما يعد «منافرة» ، في نظر «كوهين» ونظر غيره من النقاد، هو عين «الانسجام» إذا نظرنا إلى الموضوع نظرة مخالفة، أي إذا اعتبرنا الادراك «الرؤياوي» الذي يتجاوز الادراك العام الذي يألفه الناس جميعا. فعالم المجازات والاستعارات والصور الرمزية والأسطورية عالم قائم بذاته، عالم تجمع بين أشيائه علاقات أخرى غير تلك التي تبدو لعامة الناس، ولا يدركها إلا من اكتسب هذا الحس الشاعري الذي ينفذ إلى أعماق الظواهر والأحداث، فاللغة المدركة لهذه العلاقات في هذا العالم القائم بذاته تكتسب نسقا جديدا بفضل هذا الادراك. إنها تمثل مستوى أعلى وأرق. إذ التعامل مع الأشياء فيها يتم بطريقة أعمق، والرؤية فيها تكشف عن تصور آخر للعالم مغاير ومخالف. ومن هذه الوجهة ، تعد الظواهر البلاغية من المكونات البنيوية في العمل الأدبي والشعري. وهي، على اختلاف أنواعها ؛ تعكس مستويات للكلام حسب نوعية إدراك الأدباء والشعراء للعلاقات التي تربط بين الأشياء في الكون.

وفي هذا السياق يمكن اعتبار «الأسطورة» العنصر الأساسي في العملية الشعرية بدل «الاستعارة». ذلك لأن ظاهرة «الأسطورة» تجسد «إدراكا» معرفيا تتجاوز فيه «المشابهة»، مثلما تتجاوز «الاستعارة» صور المجاورة، كما سنوضح ذلك بعد قليل.

لقد فطن بعض الدارسين، وخاصة الشعريين منهم، إلى ما تعكسه الظواهر البلاغية من مستويات مختلفة من خلال طرق اشتغالها في النصوص الأدبية والشعرية. فنجد — مثلا — «جون مولينو» و«طامين» ينزعان صفة الشعرية عن المجاز المرسل، ولا يضفيانها إلا على أنواع بعينها مثل : التشبيه والاستعارة. أي التي تحتوي على صور «المشابهة» ؛ دون صور «المجاورة»[13]. والواقع أن صور «المشابهة» ذاتها، لا تعكس هذا المستوى الراقي للغة الشعرية. فالمستوى الراقي للغة الشعرية يتجلى في لون من البناء ليس في حاجة إلى المقارنة والمشابهة. وفي هذا السياق يمكن حصر الظواهر البلاغية من حيث مستويات الادراك المعرفي في ثلاث مجموعات كبرى :

11 - Groupe M, Rhétorique de la poésie, p.69

12 - Jean Cohen, Structure du langage poétique, p.109

13 - J.Molino-Joëlle Tamine.Introduction à l'analyse linguistique de la poésie.P.U.F. Paris, 1982 p. 172

أ - مجموعة تكشف عن نوعية من العلاقات السطحية مع مظاهر الكون، فهي لاتعتمد «رؤية العين»، التي تلتقط الأشياء من خلال مظاهرها الخارجية. فالبحث عن «المجاورة»، و«المشابهة»، يتم في حدود رسم تلك العلاقات التي تخضع للحس العادي ورؤية العين العادية. إذ العناصر التي تفرق أو تجمع بين شيئين أو أكثر، تحددها المعالم الظاهرة والأوصاف الخارجية.

إن جهد الأديب أو الشاعر هنا لايخرج عن نطاق رسم الحدود لهذه العناصر، وفي النقل الأمين. فعملية الادراك في مثل هذه المنظومات اللغوية بسيطة تصطبغ بالعمومية. وأكثر الأمثلة التي يستشهد بها في هذا المقام ، هي من نوع «المجاز المرسل»، و«التشبيهات البسيطة»، التي نجدها في معرض المجاورة والمقارنة بين الأشياء.

ب - مجموعة ثانية تكشف عن نوعية من العلاقة التي تعتمد «التركيب».فرؤية العين وحدها غير كافية، بل لابد من الاستعانة برؤية العقل لادراك قوة منطق الأشياء في «الاستبدال»، و«المشابهة». إن «العقل» يحضر، في هذه المرحلة الثانية، للمحافظة على الأقيسة المنطقية والنسب المعقولة التي تحفظ للأشياء توازنها، وخاصة حين يتم الجمع بين المحسوسات والمعنويات، أو بين المعنويات وحدها، من خلال إدراك المشابهة.

إن الشاعر أو الأديب، حين يعتمد «رؤية العين» و«رؤية العقل»، يظل خاضعا، بنسب معينة، للاحساس السائد وللادراك العام. فهو لم ينجح، بعدُ، في سبر أغوار الأشياء ليتجاوز بإدراكه الشاعري عناصر المجاورة والاستبدال والمشابهة، مما يجعل عناصر اللغة الشعرية غير بعيدة عن فضاء اللغة العادية. وأكثر الأمثلة التي يُستشهد بها في هذا المقام هي من نوع التشبيهات والاستعارات.

جـ - مجموعة ثالثة تكشف عن علاقة جديدة بواسطة «إدراك نفسي». فالناقد أو البلاغي يجد نفسه أمام بناء لغوي يعجز أن يجد فيه عناصر تجمع بين شيء وآخر، فتجعل منه بناء لغويا يسوده «الانسجام»، إذ يحدث، مثلا، أن يعمد الشاعر إلى أن يجمع بين الأشياء التي يثبت لها وصف «المنافرة» على مستوى الدلالة، فنظل نبحث فيها عن علاقة المشابهة، ونلتمس لأنفسنا ألف طريق لنفي هذه «المنافرة» والعودة بالمنظومة اللغوية إلى عالم يسوده الانسجام، كأن نبحث عن العلاقة التي تجمع بين «البرتقالة» و«اللون الأزرق» في مثال «جون كوهين» الشهير !

إن ما يعد «منافرة» في النص الابداعي هو عين «الانسجام» في منظومة لغوية يحكمها نسق متميز. فالمطلوب في هذه المنظومة اللغوية ألا يبحث فيها المحلل عن العلاقات التي تكشف عن وجوه المقارنات أو الاستبدالات أو المشابهات، بل أن

يبحث فقط عن العلاقات التي يشدها منطق داخلي نابع من المنظومة اللغوية ذاتها، من أجل الوصول إلى قوانينها الداخلية. إن الادراك هاهنا يتجاوز «العين» و«العقل» معا إلى النفس. فالبعد المعرفي في هذه المنظومة اللغوية الجديدة بعدٌ نفسي أساساً. بمعنى أننا نجد أنفسنا أمام إدراك «أسطوري» للأشياء، هذا الادراك الذي يقوم على تكسير الفواصل والحواجز والحدود ؛ ليعطي بعدا معرفيا ذا علاقة برؤيا الأديب أو الشاعر.

في ضوء هذا التصور، يكون من الصعب الحديث عن «الخرق» أو «الانزياح». لأن الأمر يتعلق بوجود لغة جديدة لها نسقها، يُمليه الموقف الرؤياوي ويفرضه الادراك «الأسطوري» للأشياء في العالم. ويكون استحضار المعيار اللساني من باب العبث، والنظر إلى نسق اللغة العادية باعتباره معيارا في دراسة اللغة الشعرية من باب الغرابة، لأن الأمر يتعلق بمستوى آخر من المعرفة عبرت عنه لغة ذات بناء متميز، لاعلاقة للخرق ولا للانزياح بهذا البناء الجديد.

ولعل من أجل هذا السبب، رفض «ميشيل ريفاتير» المعيار اللساني كقاعدة يتعرف بها على الخروقات والانزياحات. «فالمعيار اللساني قد يصلح لذلك من أجل التعرف على «الانزياح» الميت الذي لا يحمل أي خصيصة أسلوبية»[14]. وفي مقابل هذا الرفض يطرح ما يسميه بالسياق النصي كقاعدة تجسد معياراً مختلفا.[15] إن تصور هذا الناقد ؛ بني — في العمق — على عنصر الادراك الذي يكشف عن المستويات المعرفية في المنظومات اللغوية[16]

إن اللغة الأدبية لا «تخرق» ولا «تهدم»، بل تبني مستوى آخر من المعرفة من خلال نسق جديد، بفضل الادراك العميق للعلاقات التي تربط بين الأشياء واللغة من خلال هذا البناء المتميز، إنها تكشف عن المستويات المعرفية للشعراء والأدباء أثناء عملية الابداع، وإن أعلى مقام للظواهر البلاغية لا تجسده الاستعارة، بل «الأسطورة» التي تعلو على المجاورات والاستبدالات والمشابهات.

(للموضوع بقية)

14 - مقالات في الأسلوبية البنيوية — ريفاتير، ص 50

15 - M.Riffaterre, Sémiotique de la poésie. éd. Seuil 1983 p.39

16 - M.Riffaterre, La production du texte. éd. Seuil Paris 1979

الاستعارة عند المتكلمين

ذ. أحمد أبو زيد

كلية الآداب والعلوم الانسانية

الرباط

اختلف المتكلمون، وافترقوا فرقا عديدة، أشهرها المعتزلة والأشاعرة. وبسبب الخلاف والخصومة الشديدة، اندفعت كل فرقة تلتمس النصوص الشرعية التي تؤيد آراءها وأصول مذهبها، وإذا وجد في القرآن أو الحديث نصوص أخرى تعارض تلك الأصول عمدت إلى تأويلها وتفسيرها بما يدفع ذلك التعارض.

وقد دعا تفسير تلك النصوص أو تأويلها في غالب الأحيان، إلى البحث في طرق التعبير ومسالك الدلالة، كما دعا إلى ظهور آراء متباينة في كثير من القضايا اللغوية والبيانية، وبخاصة تلك التي تتصل بقضايا التوحيد، كأصل اللغة، وحقيقة الكلام، والمجاز واللفظ والمعنى، والعلاقة بين الاسم والمسمى.

وكانت قضية المجاز، التي تعد الاستعارة أهم فروعها، أكثر تلك القضايا إثارة للبحث والخلاف.

1 . الفكر الاعتزالي ونشوء مفهوم الاستعارة

وأكثر الفرق الكلامية جرأة على تأويل النصوص القرآنية والحديثية المعتزلة، فقد أخضعوا تلك النصوص لسلطان العقل، وجعلوا الأدلة العقلية أساسا لضبط الدلالة اللغوية وتحديدها. وقد دعاهم هذا المنهج العقلي إلى تعميق البحث في طرق التعبير، والاهتمام بالمجاز الذي وجدوا فيه وسيلة فعالة للتأويل. وقد حملهم «مبدأ التوحيد»، وهو الأصل الأول من الأصول الخمسة، على تأويل كل الآيات والعبارات التي تحمل دلالات توهم التجسيم أو التشبيه، تأويلا ينأى بها عن كل ماينافي التنزيه المطلق.

وكان أمامهم في تلك الآيات نوعان من الدلالة : مايسمى بالمعنى الظاهري وهو المعنى الأول، وما يسمى بالمعنى المجازي، وهو المعنى الثاني الذي يستتر وراء المعنى الأول. ويصلون إلى هذا المعنى الثاني عن طريق الأدلة العقلية والشواهد اللغوية، ورد الآيات المتشابهة إلى الآيات المحكمة، وتعديل الدلالة الظاهرة وتحويلها إلى المجاز. وذلك كالاستواء في قوله تعالى : «الرحمنُ عَلَى العَرْشِ استوى»[1]. فهو يوهم بظاهره الاستواء المادي المحسوس، ولذلك وجب صرفه إلى معنى آخر يوافق ما تقرر في أصل التوحيد، وحكمت به الأدلة العقلية، فقيل «إن المعنى المقصود هو الاستيلاء والغلبة». والشواهد اللغوية تشهد بأن لفظ الاستواء يستعمل للدلالة على هذا المعنى.

قال الشاعر :

قد استوى بِشْرٌ على العـراقِ   من غيرِ سَيفٍ ودَمٍ مهْـراقِ

على هذا النهج سار المعتزلة في تأويل سائر آيات الصفات والعدل، وتجريدها من دلالاتها الحسية التي أدت وتؤدي إلى دخول التصورات الفاسدة على عقيدة التوحيد.

وقد عارضهم في ذلك فرق أخرى كأهل السنة والأشاعرة، فاحتدمت الخصومة بين الجانبين، واشتد الخلاف في كليات العقيدة وفروعها، وامتد إلى كثير من قضايا اللغة والبيان، ولايتسع المجال في هذه الدراسة للتفصيل في هذه الخلافات الكلامية واللغوية، وسنقتصر فيه على مبحث الاستعارة عند المتكلمين.

في هذا الوسط الفكري المليء بالخلافات الدينية، وبالخصومات المذهبية تكوّن تصور المتكلمين للاستعارة والمجاز. وقد تأثروا في ذلك بنزعتهم الكلامية التي تتشدد في تحديد الدلالة اللغوية لكل تعبير مجازي، تحديدا منطقيا صارما، وتتشبث بمبدأ الوضوح، وترفض بقوة أسباب الغموض، وكل مامن شأنه أن يؤدي إلى التداخل بين حقائق الأشياء.

انطلاقا من هذه النزعة وضعت التعريفات الأولى التي تحدد ماهية الاستعارة. فقيل :

«هي تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة، للإبانة»[2]

---

(1) سورة طه، الآية : 5.

(2) الرماني، النكت في إعجاز القرآن.

وقيل : «هي نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض»[3]

وقيل : «هي ما اكتفي فيها بالإسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها»[4].

وقيل : «هي أن تريد تشبيه الشيء بالشيء فتدع أن تفصح بالتشبيه، وتجيء إلى اسم المشبه به وتجريه عليه»[5].

وهذه التعريفات تنطلق من تصور واحد، يقوم على أساس أن الاستعارة ضرب من التصرف في الأسماء والعبارات، تنقل به من معانيها الأصلية إلى معان أخر، وذلك كنقل اسم الأسد من دلالته على الحيوان المفترس، وهو المعنى الأصلي، إلى الدلالة على الرجل الشجاع، على سبيل الإعارة.

وعلى أساس هذا التصور تقرر أن كل استعارة لابد لها من حقيقة هي أصل المعنى، وأن الانتقال من ذلك المعنى الأصلي الحقيقي إلى المعنى المجازي يقوم على وجود علاقة عقلية واضحة تربط بين المعنيين، وتكون بمثابة دليل ييسر الانتقال من ظاهر الاستعارة إلى حقيقتها، وهذه العلاقة هي المشابهة بين الطرفين

والتشبث بهذه العلاقة في تصور ماهية الاستعارة وتحديد دلالتها مظهر من مظاهر التأثر بالنزعة الكلامية التي تؤثر الوضوح، وتكره الغموض، ومعلوم أن أي نسيان لمبدأ المشابهة في تحديد ماهية الاستعارة قد يؤدي إلى الاخلال بالوضوح، أو الى التداخل بين الأشياء، وانهيار الحدود بينها.

من هنا جرى البلاغيون والمفسرون على البحث عن التناسب العقلي الذي يجمع بين طرفي الاستعارة، وحرصوا على التأكد مما يسمى بالمعنى المشترك، وقالوا : «إنما تصح الاستعارة وتحسن على وجه من المناسبة وطرف من الشبه والمقاربة».[6] «وأن عيار الاستعارة هو الذهن والفطنة، وملاك الأمر فيها على تقريب التشبيه في الأصل حتى يتناسب الطرفان».[7]

(3) ابو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص، 274.
(4) الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص. 41.
(5) الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص. 67.
(6) الجرجاني، الوساطة...، ص. 429.
(7) المرزوقي، شرح الحماسة 1/10-11

والبحث عن التناسب العقلي بين الطرفين في الاستعارة، وجعل الذهن والفطنة عيارا لها من مظاهر الحرص على تحديد الدلالة، وتحقيق صفتي الوضوح والتمايز بين الأشياء. وما يقع في الإستعارة والتشبيه من نقل الأسماء من دلالاتها الحقيقية إلى معان مجازية لايعني — في تصور المتكلمين ومن تأثر بأفكارهم — التداخل وانهيار الحدود التي تفصل بين الأشياء «فقد يشبه الشعراء والبلغاء الإنسان بالقمر والشمس والغيث والبحر وبالأسد والسيف وبالحية وبالنجم، ولايخرجون بهذه المعاني إلى حد الإنسان.

«وإذا ذموا قالوا : هو الكلب والخنزير، وهو القرد والحمار، وهو التيس والذئب، وهو العقرب، ثم لايدخلون هذه الأشياء في حدود الناس ولا أسمائهم، ولايخرجون بذلك الإنسان إلى هذه الحدود وهذه الأسماء»[8].

هذا هو منطق الذهنية التي شبت وترعرعت في ظل النزعة الكلامية. وهو منطق يرفض أن تتداخل الحدود والأجناس، أو أن يفهم من استعارة اسم من أسماء الحيوانات للإنسان أن حقيقة الإنسان تغيرت، وأن الحدود التي كانت تفصل في الواقع الثابت بين عالم الإنسان والحيوان قد اهتزت.

وكل مايقال الآن في الدراسات النقدية واللغوية الحديثة التي تنطلق في تصور الاستعارة من منطلق نفسية تربط بين التعبير الاستعاري والانفعالات الذاتية للمعبر، وتعدها ضربا من الإدراك أو الإحساس بالأشياء تتحول فيه عن حقائقها وطبائعها المألوفة، تحولا ذاتيا يؤدي إلى خلق معنى جديد ناتج عن العلاقة المتفاعلة بين الطرفين، كل هذه أفكار ماكان لها أبدا أن تخطر على بال البليغ أو المفسر الذي يتحرك في بيئة كلامية تحرص على الوضوح والتحديد، أو في إطار البيان القرآني الذي لايتصور ولا يسمح فيه بالربط بين التعبير وبين ذات المتكلم، لأن المتكلم هو الله سبحانه.

2 — الفكر الأشعري وتطور مفهوم الاستعارة

لقد ظهر أن هذه المفاهيم التي أثرت على تصور المتكلمين للاستعارة وماهيتها، تكونت في بيئة فكرية وعلمية ساد فيها الفكر الاعتزالي، وانتشرت فيها الآراء والنظريات اللغوية والبيانية التي توافق أصول هذا الفكر، وعلى الرغم من قيام أهل السنة والحديث بمعارضة تلك المفاهيم والآراء ومقارعتها بآراء أخرى مخالفة كما نرى في مؤلفات ابن قتيبة في القرن الثالث للهجرة ومؤلفات أحمد بن فارس في القرن الرابع، على الرغم من ذلك فإن مفهوم الاستعارة لم يتطور إلا بعد أن ظهر الفكر الأشعري ونضجت آراء شيوخه في العقيدة واللغة والبيان.

---

(8) الجاحظ، الحيوان، 211/1.

جاء الفكر الأشعري بآراء جديدة في العقيدة وأصول الدين أدت إلى تطور ملحوظ في كثير من القضايا اللغوية والبيانية، وإلى إحداث تغير في مفاهيمها التي كانت مرتكزة على مبادىء الفكر الاعتزالي.

من الآراء الأشعرية الجديدة التي تتصل بمفهوم الاستعارة الرأي الذي ذهب فيه أبو الحسن الأشعري إلى أن كلام الله تعالى صفة ذاتية قديمة، وأن القرآن قديم. وفصل أتباعه من بعده هذا الرأي فقالوا : إن كلام الله تعالى يطلق على نحوين :

1 ــ الكلام النفسي القديم المتعلق بالعلم، وهو الكلام القائم بذاته تعالى.

2 ــ الكلام اللفظي المؤلف من حروف وأصوات، وهو الحادث.[9]

من هنا ذهب الأشاعرة إلى وضع تعريف جديد للكلام، أكدوا فيه أن الكلام في حقيقته هو المعاني القائمة في النفس، أما الحروف والأصوات فهي أمارات تدل عليه «إن حقيقة الكلام على الإطلاق، في حق الخالق والمخلوق، إنما هو المعنى القائم بالنفس، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقا، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة، دون الصوت ووجوده، وتارة إشارة ورمزا، دون الحروف والأصوات ووجودهما».[10]

وهذا التعريف الذي يقرر أن حقيقة الكلام محصورة في المعنى القائم بالنفس ويجعل الأصوات والحروف دلالات تدل على تلك الحقيقة، ويسوي في ذلك بين كلام الخالق والمخلوق، هذا التعريف موضوع لدعم المذهب الأشعري الذي يقوم على أن كلام الله قديم وأن القرآن غير مخلوق.

وقد وضع هذا التعريف لهذا الغرض، و لمعارضة الفكر الاعتزالي وإعطاء البديل عن التعريف الذي يرتكز عليه، ذلك التعريف الذي يجعل حقيقة الكلام في الأصوات والحروف لا في المعاني. كما هو واضح من قول أحد شيوخ المعتزلة معرفا الكلام بأنه «ماحصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة حصل في حرفين أو حروف»[11]، وبأن كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة.[12]

---

(9) ابن حجر، فتح الباري، 455/13.

(10) الباقلاني، الانصاف فيما يجب اعتقاده، ص. 95

(11) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، 7. ص. 17.

(12) نفس المرجع

وإذا كان هذا التعريف الاعتزالي قد وضع لتأييد فكرة حدوث كلام الله وخلق القرآن، فإن التعريف الأشعري وضع لاثبات أن كلام الله قديم وأن القرآن غير مخلوق.

وقد انتهى الأشاعرة في هذه المسألة إلى الفصل بين المعاني والألفاظ وذلك بقولهم إن المعاني قديمة والألفاظ حادثة.

وهذه هي الفكرة التي أوحت لعبد القاهر الجرجاني بنظريته في النظم وإعجاز القرآن، تلك النظرية التي تقوم أساسا على أن الناظم للكلام يقوم أولا بنظم المعاني في نفسه، ثم تنتظم الألفاظ الدالة عليها في النطق.

من هذه النظرية اللغوية الأشعرية انطلق عبد القاهر في بحث أساليب التعبير اللغوي، فاستطاع أن يعيد النظر في كثير من المفاهيم البيانية التي كانت مسلمة من قبل.

ومن المفاهيم البيانية التي بحثها من جديد في ضوء نظريته، مفهوم الاستعارة، وبعد التعمق في حقيقتها وجد أنها ليست — كما كان متعارفا — تجوزا في الألفاظ، وإنما هي تجوز في المعاني: «إن العادة قد جرت بأن يقال في الفرق بين الحقيقة والمجاز، إن الحقيقة أن يقر اللفظ على أصله في اللغة، والمجاز أن يزال عن موضعه، ويستعمل في غير ما وضع له، فيقال أسد ويراد شجاع، وبحر، ويراد جواد، وهو وإن كان شيئا قد استحكم في النفوس، حتى إنك ترى الخاصة فيه كالعامة، فإن الأمر فيه بعد على خلافه، وذلك أننا إذا حققنا لم نجد لفظ الأسد قد استعمل على القطع والبت في غير ما وضع له، ذلك لأنه لم يجعل في معنى شجاع على الإطلاق، ولكن جعل الرجل بشجاعته أسدا، فالتجوز في أن ادعيت للرجل أنه في معنى الأسد... وهذا، إن أنت حصلت، تجوز منك في معنى اللفظ لا في اللفظ»[13].

فالاستعارة، حسب هذا التصور الجرجاني، ليست حركة في الألفاظ، وإنما هي حركة في المعاني والدلالات.

الاستعارة عند عبد القاهر طريقة من طرق الإثبات الذي يقوم على الادعاء. فالذي يصف رجلا بالشجاعة، ويقول عنه: رأيت أسدا، يدعي في الرجل أنه ليس برجل، وإنما هو أسد، ومعلوم أنه لم يطلق عليه اسم الأسد إلا بعد أن أعاره معنى الأسدية، وأدخله في جنس الأسود.«وإذا كان الأمر كذلك فإن الاستعارة ليست نقل اسم عن شيء إلى آخر، وإنما هي ادعاء معنى الإسم لشيء».[14]

---

(13) الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص. 366-367.

(14) الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص. 434-435.

من خلال ماتقدم يتضح أن عبد القاهر استطاع أن يخطو خطوات محسوسة في طريق تطوير مفهوم الاستعارة، وأن يضع أساسا صالحا لإحداث تغير كبير في التصور المألوف الذي كان ينظر إليها من خلاله.

وقد أوشك بذلك أن يسبق إلى مايقرب من مفهومها في العصر الحديث، فحين قرر أن الاستعارة ضرب من التجوز في المعاني، وأنها تقوم على أساس «الادعاء»، وتداخل الأجناس، كان قاب قوسين أو أدنى من مفهومها الحديث.

غير أنه عاد، بعد أن نجح في إثبات أن الاستعارة تجرى في ساحة المعاني، ليحد من فكرة «الادعاء» التي تعنى التداخل بين الأجناس، وليذكر بأن الاستعارة لاتلغي الحدود الثابتة التي تقوم في الواقع بين العوالم.

من هنا أكد أن ادعاء الأسدية للرجل الشجاع، إنما هو ضرب من التخييل والتأويل، «وهب أننا ندعي معنى الأسدية في الرجل، وأننا صيرناه أسدا، فهل ترانا نتجاوز معنى البسالة والبطش في الأسد إلى هيئته الظاهرة البادية للعين. إننا لاندعي للرجل عنقا كعنق الأسد ولا صورة كصورته. وإنما ندعي له شجاعة الأسد فحسب، وهي ليست كل مدلول اللفظ.»[1]

بهذا التحديد العقلي الذي يحصر فكرة الادعاء في الاستعارة في جزئية محدودة من الدلالة، يكون عبد القاهر قد وضع حدا لما كان يوحي به كلامه السابق من معان تشير إلى تداخل الأجناس في التعبير الاستعاري، وعاد إلى مبدأ الوضوح والتحديد الذي هو من مظاهر النزعة الكلامية.

ولولا هذه النزعة الكلامية التي قيدت تفكير عبد القاهر، حين كان يتأمل ماهية الاستعارة، لأمكنه، بعد أن أقام تصوره لها على فكرة الادعاء وتداخل الأجناس، أن يرتقي بها إلى مفهوم متطور، لايقل كثيرا عن مفهومها في الدراسات اللغوية والأسلوبية الحديثة.

وكان منتظرا من عبد القاهر، وقد جعل «المعاني النفسية» منطلقا لبحث ماهية الاستعارة، أن يتنبه إلى الوظيفة النفسية والشعرية للتعبير الاستعاري، وهي قدرته على التعبير عن حالات تعجز لغة الحقيقة عن التعبير عنها، بحكم ثبات دلالتها وفقرها الايحائي.

إلا أننا لانجد شيئا من ذلك، لأن تحليل أساليب التعبير الاستعاري في إطار

---

(1) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص. 231.

الجدل الديني، والخلاف في مسألة كلام الله حال دون اتجاه البحث في ماهية الاستعارة ووظيفتها إلى جعل ذات المتكلم محورا للتحليل والبحث.

هكذا يتضح أن النزعة الكلامية أدت إلى تصور الاستعارة تصورا عقليا يميل إلى التحديد والوضوح ويرفض الالتباس والغموض، وإلى حصر وظيفتها في الابانة حينا وفي الاثبات القائم على ضرب من الادعاء حينا آخر.

قائمة المصادر

1 ـ عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، القاهرة

2 ـ القاضي أبو بكر الباقلاني، **الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق السيد عزت عطار، مصر، 1950

3 ـ السيد الشريف الجرجاني، **التعريفات**، مصر.

4 ـ الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق محمد عبد السلام هارون. ط. الأولى، القاهرة، 1943.

5 ـ عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الاعجاز**، تحقيق محمود محمد شاعر. القاهرة.

6 ـ المرزوقي، **مقدمة شرح ديوان الحماسة**. القاهرة، 1953

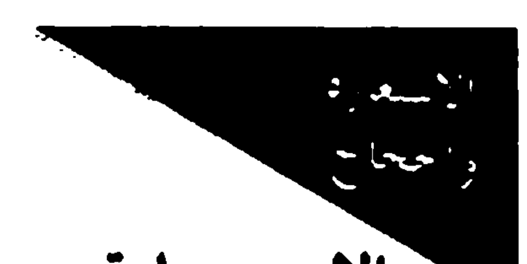
7 ـ ابو هلال العسكري، **كتاب الصناعتين**، تحقيق على محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل.

8 ـ ابن خلدون، **المقدمة**.

9 ـ القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق ابراهيم الابياري، الجزء السابع، 1961.

10 ـ أبو الحسن الرماني، **النكت في إعجاز القرآن**، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حققها وعلق عليها محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام. مصر، دار المعارف.

11 ـ علي بن عبد العزيز الجرجاني، **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تحقيق محمد أبو الفضل وعلى محمد البجاوي، ط. 4 ,1966.



الاستعــارة بيــن حســاب المنطــق ونظريــة الحجــاج

د.طه عبد الرحمن

كليـة الآداب والعلـوم الانسـانيـة

الربـــاط

□ من المسلم به أن الدراسات البلاغية اقتبست من المنطق بعض أدواته، ولم يقتصر هذا الاقتباس على أخذ بعض المفاهيم المنطقية من مصطلحات ومقولات، وإنما تعداه إلى أخذ المبادىء النظرية التي تستند إليها هذه المفاهيم، فقد انتقل إلى البلاغة معنى «الخبر»، وانتقل معه «مبدأ الفائدة»، ودخل إليها أيضا مفهوما «الصدق» و«الكذب» ومعهما المبدأ الذي يستندان إليه،وهو «مبدأ مطابقة الحكم للواقع أو عدم مطابقته له»، كما انتقل إليها معنى «المقولة» وحمل معه مبدأه القاضي بـ «ترتيب الأجناس»، ودخل إليها كذلك معنيا «الحقيقة» و«المجاز» ومعهما المبدأ الذي يرتكزان عليه وهو «اللزوم».

أولا: الاستعـارة وحسـاب المنـطق

من المفاهيم المنطقية المستحدثة التي أخذت تجذب إليها اهتمام البلاغيين، لما تنطوي عليه من خصوبة نظرية وقدرة إجرائية، مفهوم «الدالة».

وحدُّ الدالة أنها «طريقة للربط بين مجالين ربطا يجعل كل عنصر من المجال الأول مقترنا على الأكثر بواحد من عناصر المجال الثاني»، ويُدعى المجال الأول بـ «مجال تعريف الدالة» والثاني بـ «مجال تقويم الدالة»، ومثالها : علاقة «التأليف» التي تربط بين مجموعة الكتب :{دلائل الإعجاز، مفتاح العلوم، الإيضاح}ومجموعة البلاغيين : {عبد القاهر الجرجاني، القزويني، السكاكي} وهي :{(دلائل الإعجاز، الجرجاني)، (مفتاح العلوم، السكاكي)، (الإيضاح، القزويني)} حيث لم يرتبط فيها الكتاب الواحد بأكثر من عالم بلاغي واحد.

وقد استخدم هذا المفهوم في وصف وتحليل ركن من أركان البلاغة ألا وهو «الاستعارة»!، وغرضنا هنا أن نقف على بعض وجوه استخدام «الدوال» المنطقية في تحليل الخطاب الاستعاري، وأن نتتبع حدود هذا الاستخدام في صياغة خصائص الاستعارة، ثم نبين كيف يلزمنا طلب نظرية ذات طابع **حجاجي** تكون أوفى بهذه الخصائص، نظرية ظفرنا بسماتها الأولى عند إمام البلاغيين عبد القاهر الجرجاني، وعملنا على استكمال عناصرها في سياق ماسميناه بـ «**النظرية الحجاجية التعارضية**» للاستعارة.

فلنمض الآن إلى توضيح جانب تقويم الصياغة المنطقية للاستعارة، ثم ننعطف على الجانب الثاني الذي يتناول التحليل الحجاجي للإستعارة.

1 ــ صياغة الاستعارة بواسطة الدوال الدلالية

اعلم أن الخاصية التي تغلب على القول الاستعاري هي أن الجنس الذي يدخل فيه «المستعار» أو «المستعار منه» **يكون مباينا** للجنس الذي يدخل فيه «المستعار له» كما إذا قال القائل : «ضحكت الشمس» وهو يريد بـ «**الضحك**» معنى «الاشراق»، فان جنس المستعار وهو «الضحك» الذي يدخل فيه «الإنسان» مباين لجنس المستعار له وهو «الشمس»؛ ولما خرج كل طرف عن جنس الطرف الآخر في القول الاستعاري، فقد تعذر الحكم على هذا القول بالصدق أو الكذب، ان لم يصر في حكم «اللغو» من جهة التقويم المنطقي المتعارف عليه.

واعلم أيضا أن القول الاستعاري، وإن احتمل أن يكون مخالفا للمقتضى المنطقي، **هو قول محصِّل للفائدة**، بل إن فائدته تزيد قوة عن فائدة القول الحقيقي الذي يفسره، فالقول السابق «ضحكت الشمس» أقوى فائدة من العبارة التي تشرحه وهي : «أشرقت الشمس». وإذا كان الانتفاع بالقول الاستعاري لايقل عن الانتفاع بالقول المفسِّر له إن لم يزد عليه، فكيف ياترى نصوغ هذه الفائدة؟ وكيف نجعل القول الاستعاري عبارة تقبل الصدق والكذب وتستقيم على أصول المنطق المعلوم، مثلها في ذلك مثل القول المفسر لها؟

1.1 ــ أصناف الدوال الدلالية

من الأصول المقررة في المنطق أن يحرر المنطقي **القواعد النحوية** التي تضبط التراكيب السليمة في لغته الرمزية، ثم **القواعد الدلالية** التي تُؤوَّل بمقتضاها هذه التراكيب، ومن أشهر الصور التي تتخذها هذه القواعد، نذكر بالذات صورة «الدوال» كما حددناها أعلاه.

ولما كنا نريد الاشتغال بالقول الاستعاري لا من حيث سلامة التركيب، وإنما من حيث الصدق والكذب، لزمنا الوقوف على الدوال التي تتعلق **بالمستوى الدلالي** من لغة المنطقي، والتي تساعدنا على تحصيل طريقة لتقويم هذا القول، إن صدقا أو كذبا وهي : «دالة الجنس» و«دالة الانتقاء» و«دالة التحقيق» و«دالة التعيين» و«دالة التأويل» و«دالة التقويم»، وقد قصدنا إلى تقريب مأخذها وتعريفها بطريق نترك فيه استعمال الصياغة الرمزية حتى تعم الفائدة، ويسهل مدرك هذه الدوال على أذهان القراء.

1 . 1 . 1 . **دالة الجنس** : يتألف القول المفيد من جزئين هما : «المُخْبَرَ عنه» (أو «الموضوع») و«المخبَر به» (أو «المحمول»)، وهو قسمان : «متجانس» و«غير متجانس»، والقول **المتجانس** هو ماكان المُخْبَر عنه داخلا في جنس المخبَر به، والقول **غير المتجانس** هو ماكان المخبر عنه خارجا عن جنس المخبر به. ومعلوم أن **جنس اللفظ** هو «جملة الأفراد الممكنة التي تحتمل إثبات هذا اللفظ لها أو نفيه عنها». وأما ما لا يحتمل الإثبات ولا النفي، فيعد خارجا عن جنس هذا اللفظ، فلفظ «الاشراق» مثلا تدخل في جنسه «أفراد النجوم» و«أفراد الكواكب»، فيصدق قولنا : «الشمس مشرقة»، ويكذب قولنا : «الأرض مشرقة»، ولايمكن أن يصدق ولا أن يكذب قولنا : «الخشب مشرق» لظهور خروجه عن جنس «الاشراق».

ولا سبيل إلى ضبط **تجانس أو عدم تجانس** العبارات إلا بتعيين «مجال للأجناس»، وترتيب «**دالة** تستمد قيمها من هذا المجال»، فتقوم بإسناد جنس من الأجناس لكل لفظ من ألفاظ اللغة.

1. 1. 2 . **دالة الانتقاء** : إننا نحصل على المعنى المجازي للفظ المستعار بأن نقفَ تصوُّرنا على بعض أوصاف المستعار منه مع صرف نظرنا عما عداه، كأن ننتقي من أوصاف «الإنسان الضاحك» : «الاشراق» و«البهاء» و«التلألؤ» و«اللمعان»، ونطرح الهيئة الجسمية والصفات المعنوية مثل : «العقل» و«العلم» و«المحبة» وما إلى ذلك. ويتضح من هذا أننا نستبدل باللفظ المستعار ألفاظا أخرى تتميز بكونها **أعم** منه، حتى يصير **من الممكن دخول** كل من المستعار له والمستعار منه في جنسها، نحو دخول «الشمس» و«الانسان» في جنس «الاشراق»، لذا نحتاج الى إدخال «**دالة جديدة** يكون مجال تعريفها ومجال تقويمها ألفاظ اللغة بحيث تسند هذه الدالة لكل لفظ ألفاظا تشابهه مع إمكان التفاوت في هذا التشابه، على أن يكون كل منها أعم من هذا اللفظ».

1 . 1 . 3 . **دالة التحقيق** : كل مقام من مقامات الكلام لايتناول إلا مجموعة جزئية من مجموعة الأفراد الممكنة التي تدخل في جنس من الأجناس، ولِنُسَمِّ هذه المجموعة الجزئية المتحددة بالمقام بـ «مجال الكلام»، فيتعين علينا إذن ربط كل فرد من أفراد مجال الكلام بفرد من أفراد مجال الأجناس، حتى يكون أحدَ التحقيقات الممكنة له في مجال الكلام.

وهذا بالذات مقتضى **دالة التحقيق**، فهي «تجعل كل فرد متحقق فرداً ممكناً».

1 . 1 . 4 . **دالة التعيين** : لما كان كلام المتكلم يحتوي ذكراً لأسماء بعض الأفراد، لزم ربط هذه الأسماء بأفراد مجال الكلام، حتى تتحدد مسمياتها، وهذا الدور هو بالذات ماتقوم به **دالة التعيين**، إذ هي «تُسْنِد لكل اسم من الأسماء المذكورة، الفرد الذي جُعِل مسمًّى له في مجال الكلام».

1 . 1 . 5 . **دالة التأويل** : كما أن الكلام يتضمن أسماء أفراد تقترن بأفراد من مجال الكلام، فكذلك يتضمن أسماء للصفات تحتاج، هي الأخرى، إلى أن تُحدَّد دلالتها في هذا المجال، وتتولى هذا التحديد **دالة التأويل**، «فتسند لكل اسم صفة مجموعة جزئية من أفراد مجال الكلام، أو قل تثبت له ماصدقاً معيناً». ولما كان تأويل اسم الصفة أو ماصدقها جزءاً من مجال الكلام، وكان هذا المجال جزءاً من مجال الأجناس، فإن تأويل اسم الصفة هو جزء من جنسها.

1 . 1 . 6 . **دالة التقويم** : لما كان كل قول خبري حقيقي يحتمل إحدى القيمتين : الصدق والكذب، فإن وظيفة **دالة التقويم** أن تحدد قيمة هذا القول، «فتسند إليه الصدق متى دخل مسمًّى المخبر عنه في ماصدق المخبر به، وتسند إليه الكذب متى خرج مسمى المخبر عنه عن ماصدق المخبر به». ومن الواضح أن هذه الدالة إنما تُحقِّق الغرض منها بعدما تكون الدوال الأخرى قد أنهت عملها.

ونحن الآن نقوم بتنزيل هذه الدوال على القول الاستعاري : «ضحكت الشمس» فنقول :

يصدق القول «ضحكت الشمس» بمقتضى دالة التقويم إذا :

— كان القول «ضحكت الشمس» في معناه الحقيقي لايصدق ولا يكذب.

— وأوجدنا، بمقتضى **دالة الانتقاء**، لفظا أعم من اللفظ المستعار «ضحكت»، وهو لفظ «أشرقت».

— وأسندنا للفظ «أشرقت» جنسه بطريق **دالة الجنس**.

— وحددنا للصفة التي يدل عليها لفظ «أشرقت» نطاق أفرادها في مجال الكلام بموجب دالة التأويل.

— وجعلنا المستعار له، وهو «الشمس»، محققا لفرد ممكن من أفراد مجال الأجناس بطريق دالة التحقيق.

— وحددنا مسمى المستعار له أي «الشمس» في مجال الكلام بواسطة دالة التعيين.

— وكان مسمى المستعار له أي «الشمس» — وهو مسمى مقرون بفرد من أفراد مجال الأجناس — داخلا في جنس الصفة الأعم المؤولة في مجال الكلام، وهي «أشرقت».

ويكذب القول الاستعاري إذا لم يستوف هذا الشرط الأخير، وهو دخول مسمى المستعار له في جنس الصفة الأعم المؤولة.

2 — المبادىء الضابطة للدوال الدلالية

بعد فراغنا من الكلام في مجموعة الدوال التي تُستخدم في تحديد قيمة القول الاستعاري، نذكر الآن المبادىء التي يقوم عليها مفهوم الدالة في هذا السياق اللغوي.

2 . 1 — مبدأ التبعية : إن دلالة الجملة تكون تابعة لدلالة أجزائها وللطريقة التي تتركب بها هذه الأجزاء.

2 . 2 — مبدأ استقلال الجزء : تكون دلالة الجزء مستقلة عن دلالة الجملة التي تدخل في تركيبها.

2 . 3 — مبدأ ثبات الدلالة : إن الدلالة الاصطلاحية لألفاظ اللغة لا تتغير بدخول التأويل الاستعاري عليها.

2 . 4 — مبدأ التوازي التركيبي الدلالي : كل قاعدة تركيبية ضابطة للوجه الذي تتركب به الجملة من أجزائها تكون مقرونة بقاعدة دلالية تضبط الوجه الذي تتعلق به دلالات هذه الأجزاء فيما بينها.

2 — الاعتراضات على صياغة الاستعارة بواسطة الدوال الدلالية

يجب التنبيه إلى أن المبادىء المذكورة التي تُوَرَّث للدوال إجرائيتها، وإن اشتهر أمرها عند جمهور المنطقيين، وجرى استعمالها في ميادين علمية غير ميدان المنطق، بل ظهرت لها هنا وهناك منافع لاتنكر ونتائج لاتُحقَّر، تدعونا إلى الحذر والتحوط

متى تركنا سياق اللغات الصناعية والأنساق الموضوعة، ودخلنا نطاق الألسن الطبيعية والمخاطبات المألوفة، فقد تُفضي هذه المبادىء إلى تفويت أهم أوصافها، وقد تُصادِم خصوصيتها، فتنخرم بكثرة الظواهر الخارجة عنها، ومن هذه الظواهر : «الاشتغال الاستعاري».

2 . 1 — خروج الاستعارة عن مبادىء الدوال الدلالية

تتميز الظاهرة الاستعارية بوصفين تنخرم بهما مبادىء الدوال الدلالية، وهما :

2 . 1 . 1 . نقض التبعيــة :

تكتسب الألفاظ في الجملة الاستعارية معاني جديدة غير التي وضعت لها في الاصطلاح، معاني قد يُرسِّخ الاستعمال بعضها، فتصير بمنزلة دلالات حقيقية لهذه الألفاظ، مما يترتب عليه أن المعاني الحقيقية للألفاظ هي التي تكون تابعة لمعنى الجملة الاستعارية التي تتركب منها هذه الألفاظ، وليس العكس كما يقضي بذلك مبدأ «التبعية» ومبدأ «استقلال الجزء». ولا إمكان إذ ذاك لأن يكون البناء الدلالي للجملة موازيا لبنائها التركيبي.

2 . 1 . 2 . رفض الاستبــدال :

ماكان للصياغة الدلالية المنطقية للجملة الاستعارية أن تستقيم لولا قيامها بإخراج الجملة عن وصفها الاستعاري، وذلك بأن تستبدل بها جملة «مفسِّرة»، عملا بمبدإ «ثبات الدلالة»، إلا أنه لايمكن التسليم بهذا التجاوز للوظيفة الاستعارية عن طريق انتحال جملة حقيقية، ذلك أن الجملة المفسِّرة ليست إلا واحدة من بين عدد غير محصور من الجمل التي قد تُتّخذ شروحا للجملة الاستعارية، وليست أية واحدة منها أولى من الأخرى بإفادة ماتفيده الجملة الاستعارية الأصلية، مما يدل على أن «طريقة التفسير والاستبدال» ليست هي السبيل الصحيح لفهم الاستعارة فهما تخاطبيا سليما، لأن هذا الفهم يقتضي منا أن نُقرّ بصفة «الالتباس» أو صفة «الخفاء» الملازمة للجملة الاستعارية متى ظهر لنا أن الالتباس لاينحصر في كثرة التفسيرات الممكنة للقول الاستعاري، بل يتعداها إلى عدم كفاية القرائن الحالية والمقامية أحيانا لارشادنا إلى المعنى المقصود منه.

2 . 2 — خروج الاستعارة عن مبدإ عدم التناقض ومبدإ الثالث المرفوع

لاوجه لتعليل ماعلية الاستعارة من الالتباس والاشتباه والإشكال سوى الإقرار بأنها تخرج عن مبدأين أساسيين من مبادىء المنطق التقليدي، وهما :

أ ــ **مبدأ عدم التناقض** : يجعلنا القول الاستعاري نتصور عالما يكون فيه القول ونقيضه صادقين معا، فيكون هذا العالم غير متسق.

ب ــ **مبدأ الثالث المرفوع** : يجعلنا القول الاستعاري نتصور عالما لايكون فيه القول ولانقيضه صادقا، فيكون هذا العالم غير تام.

وليس لقائل أن يقول بأن الخروج عن هذين المبدأين هو خروج عن حدود العقلانية وأخذ بطريق اللامعقول. حقا يجعل البرهانيون التقليديون عدم التناقض (أو قل الاتساق) شرطا ضروريا في تحصيل العقلانية، ودليلهم في ذلك أن كل قول تناقضي يكون سببا في انتشار التناقض في مجموع الخطاب، وفي ابتذاله من حيث إنه يصبح مُجوِّزاً لكل قول.

يمكن الرد على هذه الدعوى من الوجهين التاليين :

أ ــ **وجه المنطق البرهاني** : إن مايكون سببا في انتشار التناقض وفي الابتذال ليس إلا مجموعة من المبادىء الاستدلالية الخاصة[1]، وليست هناك أية ضرورة منطقية في التقيد بهذه المبادىء، إذ يمكن بناء أنساق منطقية تطرح هذه المبادىء فتكون أنساقا غير متسقة من غير أن ينتشر فيها التناقض ولا أن تبتذل. وليست هذه الأنساق غير المتسقة أقل صحة ولا أقل عقلانية من الأنساق المتسقة التقليدية، فيجب اذن فصل خاصية الاتساق عن مبدإ العقلانية.

ب ــ **وجه المنطق الطبيعي** : ذلك أنه لما كانت الاستعارة وجها من وجوه التعبير الطبيعي عن الأشياء، فإن التناقض المميز لها، يصبح منهجا من مناهج التفكير المنطقي الطبيعي، وليس صفة تختص بها مضامين بعض الأقوال.

وخير ما نمثل به على هذا السلوك الحجاجي **التناقضي** هو العبارات التي تتخذ صورة نقائض القوانين المنطقية كقولنا :

ــ «هذا الرأي ليس بالرأي»

ــ «الأستاذ مَن ليس بأستاذ».

فهاتان العبارتان لاغيتان في نظر المنطق التقليدي لأنهما تخرجان عن قانون من قوانينه، وهو «قانون الهوية»، المتمثل في قولنا : «الرأي هو الرأي»، و«الأستاذ هو الأستاذ».

---

(1) من المبادىء التي تُسبِّبُ الانتشار والابتذال، مبدأ القياس الاستثنائي المنفصل، ومبدأ الوضع، ومبدأ لزوم أي شيء عن التناقض، ومبدأ لزوم الصحة عن أي شيء، ومبدأ التصدير.

فقائل هاتين العبارتين، وإن أتى بهما متناقضتين فإنه لايريد تناقضهما، فتكونا بذلك عبارتين مفيدتين في سياق اللغة الطبيعية، ويجب صرف ألفاظهما عن معناهما الحقيقي إلى معنى مجازي.

ومتى كان عدم الاتساق وعدم التمام أصلين من أصول الاشتغال الاستعاري للخطاب الطبيعي، فلا يفيد المنطقي أن يتخذ له مبادىء ترفع هذين الوصفين الملازمين للاستعارة.

وإذا صح خروج الاستعارة عن المبادىء الأربعة : مبدأ التبعية، ومبدأ استقلال الجزء ومبدأ ثبات الدلالة ومبدأ التوازي التركيبي الدلالي، صح معه أيضا أن الدوال التي تنبني على هذه المبادىء تفقد فائدتها النظرية وقيمتها الإجرائية في كل مقاربة للخطاب الطبيعي وبالأولى في باب الإستعارة من أبوابه.

على هذا، يلزمنا ترك طريق الدوال الصورية ومبادئها المنطقية، وطلب طريق تخاطبي حجاجي يُقر بحقيقة الالتباس والتعارض في الإستعارة.

ثانيا : الاستعارة ونظرية الحجاج

1 — حجاجية الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني

إننا نظفرُ بالمعالم الأولى لهذا الطريق في إنتاج البلاغي المتميز عبد القاهر الجرجاني، فأين تتجلى هذه المعالم في إنتاجه؟.

1 . 1 — مفهوم «الادعاء»

يمكن حسم الجواب عن هذا السؤال بأن نقول : إن سر إدراك عبد القاهر للإلتباس الاستعاري يقوم في قوله بـ «الادعاء».

ونحن الآن نحقق مذهبه في «الادعاء»، لاسيما وأن هذا المفهوم لم يقف، في نظرنا، على حقيقة مدلوله مَن اشتغلوا بتقويم انتاجه، على كثرتهم وتفاوت مواقفهم، فقد اكتفى هؤلاء بالتلويح بهذا المفهوم تلويحا، ونقل بعض النصوص المتعلقة به نقلا، من غير التجرد لتبين المقتضيات الاجرائية التي ينبني عليها، حتى إن بعضهم لم يعقل منه أكثر من معنى «الزعم».

إن العُمْدة في فهم مذهب عبد القاهر في هذه المسألة أن نسلم بأن إنتاجه البلاغي[2] يتميز بالخاصيتين المتعارضتين التاليتين :

أولاهما، أنه إنتاج جدالي : لم يأل عبد القاهر جهدا في الاعتراض على مقولات بيانية مشهورة وفي دفع أساليب بديهية سائدة عند أسلافه من نقاد البلاغة؛ وخير دليل على ذلك كثرة دوران العبارات الجدلية على لسانه مثل : «إن قلتم.. قلنا»، «فإن قيل.. قيل»، «ماهو إلا كذا وكذا»، و«كيف لايكون كذلك مع أنه كذا وكذا».

— الثانية، أنه إنتاج تأسيسي : فقد تولى عبد القاهر إنشاء مقولات وأدوات للنقد البلاغي لم يسبق إليها، واستحق بذلك أن يعتبر مؤسس علم البلاغة العربي.

ولما اجتمع لهذا الانتاج وصف الجدال ووصف التأسيس، فقد جاء مشتملا على مبادىء تُزاوج بين روح النقد والنزعة إلى التجديد، وكل صياغة لهذه المبادىء يجب أن تتوخى حفظ هذا التردد بين الطرفين؛ وحسبنا من هذه المبادىء مايساعدنا على بيان خصائص الادعاء وهي ثلاثة.

1 . 1 . 1 — مبادىء الادعاء ومقتضياته

— مبدأ ترجيح المطابقة : مقتضاه أن الاستعارة ليست في المشابهة بقدر ماهي في المطابقة.

— مبدأ ترجيح المعنى : مقتضاه أن الاستعارة ليست في اللفظ بقدر ماهي في المعنى.

— مبدأ ترجيح النظم : مقتضاه أن الاستعارة ليست في الكلمة بقدر ماهي في التركيب.

1 . 1 . 1 . 1 — مبدأ ترجيح المطابقة والمقتضى المطابقي

أما مبدأ ترجيح المطابقة، فينبني عليه أن المستعير يَبْلُغ بالتشابه بين المستعار منه والمستعار له درجة ينتفي معها الاختلاف والتفاوت بينهما، حتى يصيرا عنده شيئا واحدا[3]، ولا سبيل إلى ذلك إلا بعمليات تعبيرية وتفكيرية مخصوصة. وتقوم العمليات التعبيرية، أساسا، في إسقاط اسم المستعار له والاقتصار على ذكر المستعار

---

(2) لقد اختلف النقاد في أي الكتابين أسبق، أأسرار البلاغة أم دلائل الإعجاز، ولا نريد أن نستعجل ترجيح أحدهما، وإنما نلاحظ أن نظرية الجرجاني الحجاجية في الاستعارة أكمل في كتاب «دلائل الاعجاز» منها في «أسرار البلاغة».

(3) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص. 219.

منه. وتقوم العمليات التفكيرية في تركيز الفكر على الجامع بين المستعار له والمستعار منه، واطراح ماعداه من الأوصاف[4]، ثم في تناسي وظيفته التشبيهية، وتحقيق معنى الإعارة الكاملة[5]، حتى يقع اسم المستعار منه على مسمى المستعار له ووقوعه على مسماه[6].

والمقتضى المُطابقي للادعاء هو أن القول الإستعاري ملتبس أو يحتمل تخريجه على المعنى الظاهر، فضلا عن احتماله الدلالة على المعنى المجازي.

1 . 1 . 1 . 2 ـ مبدأ ترجيح المعنى والمقتضى المعنوي

أما مبدأ ترجيح المعنى، فيترتب عليه أن التغيير الذي تحدثه الاستعارة في اللفظ لاتعلق له بتأليف حروفه وصور مخارجها، وإنما تعلقه، أساسا، بالمعنى، أما اللفظ فمرتب على المعنى بوصفه وعاء له، وبما أن الإعارة تلحق المعنى قبل أن تلحق المبنى، فمدار فهم الاستعارة ليس على المعنى المأخوذ مباشرة من اللفظ، وإنما على معنى ثان يتولد في النفس بطريق هذا المعنى الأصلي، ويصل إليه المستمع بلزوم مباشر عن المعنى الظاهر أو بلزوم يقتضي وسائط دلالية أخرى تزيد أو تنقص[7].

والمقتضى المعنوي للادعاء هو أن القول الاستعاري يستند إلى بنية استدلالية.

1 . 1 . 1 . 3 ـ مبدأ ترجيح النظم والمقتضى النظمي

أما مبدأ ترجيح النظم، فينبني عليه أن الكلام متعلق بعضه ببعض ومترتب بعضه على بعض بوجه مخصوص، ولا يستقيم إحكام هذا التعلق وضبط هذا الترتيب إلا بتوخي أمرين :

أولهما ـ مقتضيات العقل، فليس النظم مجرد توالي الألفاظ في عملية النطق، وإنما هو تناسق دلالاتها فيما بينها تناسقا يستوفي شرائط التعليل العقلي[8].

والثاني ـ قوانين النحو، ليس النحو هنا مجرد النظر في الصور الإعرابية للجمل لتبين وجوه سلامتها التركيبية، بل هو النظر في أسباب التفاضل التعبيري والتبليغي لهذه الجملة، فضلا عن قيامها بشرائط السلامة التركيبية.

---

(4) نفس المصدر، ص. 218 - 219

(5) نفس المصدر، ص. 350 - 352.

(6) نفس المصدر، ص. 282.

(7) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز، ص 262 - 263.

(8) نفس المصدر، ص. 93 - 94.

والمقتضى التظمي للادعاء هو أن القول الاستعاري يصير تركيبا خبريا أصليا لاينحصر في الربط بين مخبر عنه ومخبَّر به، بل يضيف إليهما عنصرا ثالثا هو ذات المُخبِر[9]. وبزيادة هذا العنصر يكون عبد القاهر قد نقل القول الاستعاري من مرتبة الدلالة المجردة إلى مرتبة التداول التي تتوخى مقتضيات مقام الكلام.

وبهذا، يتضح أن القول الاستعاري تجتمع له الأوصاف الثلاثة : أنه تركيب خبري تدلولي وأنه قابل للأخذ على جهة الحقيقة وأنه مشتمل على بنية تدليلية. وكل قول هذه أوصافه، يعد في سياق الجدل الذي نهجه الجرجاني بمنزلة «دعوى»، كما يعد صاحبه «مدعيا» ويعد عمله «ادعاءً».

1 . 1 . 2 — الخبر والحقيقة والتدليل

متى علمنا أن مقتضيات الادعاء ثلاثة : الخبر والحقيقة والتدليل، أدركنا فائدة بذل الجرجاني أقصى جهده في تتبع هذه المعاني بالتدقيق والتحليل والتنظيم.

1 . 1 . 2. 1 — مفهوم الخبر

تجلى تتبع عبد القاهر لمفهوم «الخبر» في وقوفه على معنى الحكم الذي ينطوي عليه الخبر، وجعله الخاصية الاستعارية خاصية تتعلق أساسا بالحكم وليس بالمفردات، فصارت الاستعارة عنده أحق بأن تكون إسناداً عقليا، وبيّن أن كل إسناد عقلي يحتاج الى أن يصدق أو يكذب، ولا تصديق ولا تكذيب إلا بقيام الدليل"[10]

1 . 1 . 2 . 2 — مفهوم الحقيقة

ظهر اقتفاء الجرجاني لمفهوم «الحقيقة» في إلحاحه على أن المستعير يثبت المستعار منه للمستعار له على وجه الحقيقة بإدخاله في جنسه. ومتى تحقق هذا الدخول، لم يكن قد نقل اسم المستعار منه عما وضع له في الأصل وإنما ادعى نفس معناه للمستعار له[11].

1 . 1 . 2 . 3 — مفهوم التدليل

تجلى تتبع عبد القاهر لمفهوم «التدليل» في تمييزه بين صورتين للاثبات، الصورة التي يسميها بـ «الإثبات الغفل والساذج»[12] وصورة «الاثبات الذي يستند إلى

(9) نفس المصدر، ص. 360.

(10) أسرار البلاغة، ص. 316.

(11) نفس المصدر، ص. 358.

(12) دلائل الاعجاز، ص. 111, 343, 386,396,412.

الشاهد والدليل» أما الاثبات الغفل والساذج، فهو أن ننقل لفظ المستعار منه عن معناه الموضوع له إلى معنى آخر نسنده إلى المستعار له، فنكون كمن صرَّح بهذا المعنى الثاني تصريحا وادعاه للمستعار من غير أن يجيء ببينة على دعواه. وأما الاثبات المقرون بالدليل (أو قل «المُدَلَّل»)، فهو أن نصون الدلالة الأصلية للمستعار منه في حكمنا به على المستعار، على أن يبقى الجامع بينهما مطويا في النفس، مكنونا في الضمير.»[13].

وإذا نحن دققنا النظر في مسألة الاثبات، تبيّنا أن الجرجاني يميز أيضا في الإثبات المدلل بين «اثبات الصفة المشتركة» أو «الجامع» وبين «إثبات دليل هذه الصفة»[14]، ومعلوم أن الاثبات هو التدليل على الدعوى، فيلزم عن تقسيم الجرجاني أنه يدور بين ادعاءين: «ادعاء ثبوت الصفة المشتركة للمستعار له» و«ادعاء دخول المستعار له في جنس المستعار منه»، فيحتاج إلى التدليل على ادعاء الثبوت، ثم إلى التدليل على ادعاء الدخول.

أما ادعاء ثبوت الصفة، فدليله المستعار منه نفسه، إذ تلزم عنه هذه الصفة لزوما[15]، وأما ادعاء دخول المستعار في جنس المستعار منه، فلا يذكر له دليلا، وكيف يذكره، وقد بلغ هذا الادعاء الغاية في الإقناع، حتى صار بمنزلة قانون حجاجي يُدلِّل على نفسه ولا يُدلِّل عليه غيره!.

1 . 2 — مفهوم «التعارض» : إرهاصات أولية

تجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أن السكاكي لاحظ تناقضا بين ادعاء دخول المستعار له في جنس المستعار منه أو قل «ادعاء المجانسة»، وبين نصب قرينة مانعة من إرادة هذا الدخول، فكأنما الجرجاني بهذا قد جمع بين ادعاء واعتراض متواردين على شيء واحد[16]؛ غير أن السكاكي، بدلا من أن يرى في هذا التناقض شاهداً يقطع بشعور الجرجاني بالخاصية التعارضية للاستعارة، فيقف عندها متعقبا للآفاق الحجاجية التي تفتحها هذه الخاصية في خطاب الجرجاني كما فعل في تعقبه لعلاقة الإدعاء بالبينة عنده[17]، أبى إلا أن يعمل على رفع هذا التناقض، اعتقادا منه أنه

(13) أسرار البلاغة، ص. 279

(14) دلائل الاعجاز : «إن كل عاقل يعلم أن إثبات الصفة بإثبات دليلها»، ص. 110.

(15) نفس المصدر، ص. 111 «إذا كان أسداً فواجب أن تكون له الشجاعة» بالنسبة للمثال المشهور : «رأيت أسداً» المراد به «رأيت رجلا شجاعا».

(16) السكاكي : مفتاح العلوم، ص. 371

(17) نفس المصدر، ص. 412-413

يصون بذلك كلام إمامه عن اللغو المزعوم، فجاء بطريق في التوفيق بين ادعاء المجانسة والاعتراض عليها، طريق يقوم على توسيع ماصدق اسم المستعار منه، فجعله قسمين اثنين : «قسم متعارف عليه»، وهو مجموع الأفراد التي تندرج تحته بالوضع، و«قسم غير متعارف عليه» وهو باقي الأفراد التي تشترك مع المجموع الأول في أخص صفاته[18]، وبفضل هذا التوسع، يصير المستعار له فردا من أفراد المستعار منه، فترتفع بذلك معارضة القرينة لادعاء المجانسة.

لكن هذا التوفيق لايسلم للسكاكي لما يلزم عنه من سقوط الاستعارة في الابتذال، ذلك أنه إذا وقع توسيع دلالة المستعار منه الماصدقية بزيادة الأفراد المشابهة، فقد صار من المتعذر التفريق بين المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي، وصار مفهوم الاستعارة إلى الابتذال.

والصواب أن عبد القاهر كان أسبق إلى ملاحظة الخاصية التعارضية للاستعارة، فبدا موقفه متناقضا لمن لم يخطر بباله إمكان اتصاف الاستعارة بهذه الخاصية؛ وما أكثر من تعقب ترددات الجرجاني وتناقضاته، وحملها على تعثر مشروعه البلاغي!

ولا أدل على سبق الجرجاني في هذا المضمار من ترديده للاستعارة بين «التحقيق» و«التخييل» كما لو كانت الجملة الاستعارية تجمع بين عالمين : «عالم واقعي» و«عالم ممكن». أما العالم الممكن، فيكون فيه المستعار له هو المستعار منه بعينه[19]، وأما العالم الواقعي، فيكون فيه مفارقا له وإن اشترك معه في بعض الصفات.

فلا بدع أن تكون الاستعارة السبيل الأصلي لفتح باب الواقع على الممكن وإبداع العوالم، وهي التي تأخذ بالتخييل الذي يمكن من إنشاء عوالم تكون بمنزلة بدائل لعالمنا الواقعي، وتأخذ بالمشابهة التي تجعل العوالم تتشابه فيما بينها، وتتفاوت في هذا التشابه، حتى إن الأدب الذي هو مسرح الاستعارة يبدو وكأنه «صناعة تختص بإخراج العوالم الممكنة»، فالأديب يتصور ويدعونا إلى تصور عالم ينشىء أفراده انشاءً، ويبني أحداثه بناء؛ وإن صار إلى اقتباس عناصر هذا الانشاء والبناء من واقعه، لم يجعلها باقية على حالها المعتاد ولا واقفة عند وصفها المعهود، لأنها بدخول عالمه الجديد تستبدل بعلاقاتها الواقعية علاقات ممكنة بأفراد هذا العالم الممكن وبما يجرى فيه من الممكن.

---

(18) نفس المصدر، ص. 372

(19) أسرار البلاغة، ص. 358.

حاصل الكلام في هذا الموضع أن عبد القاهر الجرجاني وضع أصول نظريته في الاستعارة، متأثرا من جهة بأساليب في الحجاج متعارف عليها كالرد على أقاويل المعترض وعلى شبه تأويله، وكالتوجه إلى المخاطب وافتراض علمه واقتناعه بما يُلقى إليه، وبناء الأحكام والقواعد على هذا الافتراض، ومقتبسا من جهة أخرى عناصر من جهاز مفهومي متأصل في المجال التداولي الإسلامي العربي، وهو «الجهاز الحجاجي للمناظرة»[20]، من هذه العناصر نذكر على سبيل المثال لا الحصر : «الادعاء»، و«الدعوى» و«الاثبات» و«التقرير»، و«السؤال» و«الاعتراض» و«المعارضة»، و«الدليل» و«الشاهد»، و«الاستدلال» و«القياس». وجعل من مفهوم «الادعاء» أداته الإجرائية الأساسية في وصف آليات الاستعارة ونقله إلى هذا المجال البلاغي بكل أوصافه المشهورة التي تعود إلى ثلاثة أصلية هي : التقرير أو الخبر والتحقيق والتدليل كما رأينا.

ومالم نتبين هذه البنية الحجاجية للادعاء الاستعاري عند الجرجاني، ولم نقف على وجوه اشتغالها في خطابه، فلا يبعد أن تستغلق علينا أحكامه ونتائجه استغلاقا، وأن نصير إلى ضرب إنتاجه بعضه ببعض ضربا، ولولا أن هذا الموضع لايتسع لحكاية أقوال الدارسين لهذا الانتاج، لذكرنا شواهد على ملاحظتهم الاستغلاق حيث لايوجد، ودلائل على وقوعهم في القدح حيث لاينبغي، وكيف لاتُغمُضُ على بعضهم أمور، بل كيف لايغلطونَ في أخرى والجرجاني كاد أن يصرح بما يضمره من أن الادعاء والاعتراض يجتمعان في القول الاستعاري اجتماعا، وكان على وشك أن يُسقط بذلك أقوى المبادىء رسوخا في النفوس وأمكنها سلطانا على العقول ألا وهو مبدأ عدم التناقض!

أما نحن، فكان قربنا منه سيزداد وفهمنا لمشروعه سيتعمق لو أنه أشْهَر عدم ملاءمة هذا المبدأ المنطقي لغرض الاستعارة، واشتغل بمفهوم الاعتراض اشتغاله بمفهوم الادعاء، وحلل آليات التداخل بينهما تحليله للادعاء، أمّا وأنه لم يفعل، حفاظا على بقيةٍ من سلطان هذا المبدإ على نفسه، أو خشية ان تنسب إليه شبهة المغالطة، فقد احتجنا إلى التصريح بما اكتفى بالتلميح إليه رغبة أو رهبة، وإلى استكمال عناصر النظرية الحجاجية للاستعارة التي نعده، بحق، واضع أصولها ورائد مجهولها.

ولما كانت المقتضيات النظرية للاستعارة توجب علينا خرق قوانين الحقيقة وطلب قوانين المجاز، فقد اتجهنا إلى طلب طريق يتخذ آليات تخاطبية وأدوات تداولية

(20) نفس المصدر : «كانت المدارسة والمناظرة في العلوم [...] سبب سلامتها من النسيان، والمانع لها من التفلت والذهاب» ص. 143.

تأخذ بهذا الخرق في تحليل الاستعارة أخذاً، وقد سمينا هذا الطريق بـ «المقاربة التعارضية للاستعارة».

2 ــ أصول النظرية التعارضيــة للاستعــارة

ننطلق في بناء نظريتنا التعارضية من الافتراضات الآتية :

أ ــ أن القول الاستعاري قول حواري، وحواريته صفة ذاتية له.

ب ــ أن القول الاستعاري قول حجاجي، وحجاجيته من الصنف التفاعلي نخصه باسم «التحاج»[21]

جـ ــ أن القول الاستعاري قول عملي، وصفته العملية تُلَازِمُ ظاهره البياني والتخييلي.

فلنمض الآن إلى تحقيق هذه الفروض واحداً واحداً.

2 . 1 ــ حواريــة الاستعــارة :

إذا كان معنى «الحوارية» هو أن تشترك ذوات خطابية متعددة في بناء الكلام، فأين تتجلى الذوات المشتركة في إنشاء القول الاستعاري، وقائله في الظاهر واحد لامحاور له.

فلما كان القول الاستعاري يتألف من مستويين، مستوى المعنى الحقيقي ومستوى المعنى المجازي، فبالإمكان أن نخصص لكل مستوى من هذين المستويين «مقاماً» معينا : المقام الخاص بالمعنى الحقيقي، والمقام الخاص بالمعنى المجازي.

وبما أن المعنى الحقيقي «ظاهر غير مراد» أو قل «ظاهر مؤول»، والمعنى المجازي «مضمر مراد» أو قل «مضمر محتمل»، جاز أن نميز في المقام الحقيقي : بين «حال الظهور» و«حال التأويل»، وفي المقام المجازي : بين «حال الاضمار» و«حال الاحتمال».

يترتب على هذا أن الذوات الخطابية التي تشترك في بناء القول الاستعاري أربع، لكل منها وظيفة تخاطبية متميزة : «الذات الظاهرة» و«الذات المؤولة» و«الذات المضمرة» و«الذات المحتملة».

---

(21) نقصد بـ «التحاج» مرتبة ثالثة من الاستدلال بعد «البرهان» و«الحجاج»، مرتبة تتميز بكونها تأخذ بمبادىء تجنح إلى التناقض؛ انظر تفاصيل هذا الاستدلال في كتابنا، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص. 46-47 .

ويتخذ المتكلم الواحد كل هذه الذوات مظاهر لوجوده في القول الاستعاري، يتقلب بينها، قائما بكل أدوارها الخطابية في آن واحد، وليس من سبيل لحذف إحداها أو لترجيحها على غيرها أو «تقطيبها» بجعل الأخرى تابعة لها تدور في فلكها.

2 . 2 ــ حجاجية الاستعارة

أما عن الصفة الحجاجية للقول الاستعاري، فيكفي أن نستبين فيها وجوه تدخل آليتي «الادعاء» و«الاعتراض» اللتين تميزان الحجاج.

فمعلوم أن من شروط **الادعاء** أن يكون المدعي معتقدا صدق دعواه، وأن تكون له بينات عليها يعتقد صحتها، وصدق القضايا التي تتركب منها هذه البينات، كما له الحق في أن يطالب محاوره بأن يصدق دعواه ويقتنع بما يقدمه من أدلة عليها.

ومن شروط **الاعتراض** أن يتوجه على دعوى سابقة، وأن يطالب المعترضُ المدعِيَ بإثبات دعواه، وأن لايسلِّم له إلا عند تمام اقتناعه بصحة هذا الاثبات.

فأين يظهر إذن الادعاء والاعتراض في الجملة الاستعارية؟

رأينا أن من ذوات المستعير الذات الظاهرة. والوظيفة الحجاجية لهذه الذات هي أنها تدعي المعنى الحقيقي للجملة، أي تدعي المطابقة بين المستعار له والمستعار منه؛ أمّا ما أسميناه «بالذات المؤولة»، فيقوم دورها الحجاجي في الاعتراض على المعنى الحقيقي للجملة، أي يقوم في إنكار المطابقة بين المستعار له والمستعار منه.

هكذا يتضح أن المتكلم يتقلب على مستوى المعنى الحقيقي بين حالين متعارضين : حال الظهور وحال التأويل، فالمتكلم اذن ذات **متعارضة** في مرتبة الحقيقة.

أما على مستوى المعنى المجازي، فإن ما أطلقنا عليه «الذات المضمرة» للمستعير، تقتضي وظيفته الحجاجية أن تدعي هذه الذات المعنى المجازي، أي أن تدَّعي المفارقة بين المستعار له والمستعار منه، بينما يقتضي دور ما أسميناه بـ «الذات المحتملة» للمستعير أن يعترض على إرادة المعنى المجازي، أي أنه ينكر المباينة بين المستعار له والمستعار منه : ألسنا نعلم أن من خصائص بعض المضمر أن يقبل الإلغاء!

وهاهنا أيضا تكون ذات المتكلم متعارضة تجمع بين «حال الإضمار» و«حال الاحتمال».

وإذا أدخلنا في الاعتبار الانتقال الذي يحققه المستعير بين المستوى الحقيقي والمستوى المجازي، أدركنا أن تتضاعف **التلونات التعارضية** في القول الاستعاري،

وترجع هذه التلونات إلى أربعة :

أ ــ التعارض الذي يكون فيه ادعاء المطابقة بين المستعار له والمستعار منه والاعتراض عليها.

ب ــ التعارض الذي يكون فيه ادعاء المفارقة بين المستعار له والمستعار منه والاعتراض عليها.

جـ - التعارض الذي يكون فيه لدعاء المطابقة وادعاء المفارقة.

د ــ التعارض الذي يكون فيه الاعتراض على المطابقة والاعتراض على المفارقة.

وبإثباتنا لتعارض البنية الاستعارية وتكاثر هذا التعارض، نكون قد أثبتنا أن المتعارض ــ وهو المستعير ــ يسلك طرقا حجاجية ظاهرة التناقض، لانحس فيها تعديا لحدود المعقول الطبيعي[22]

2 . 3 ــ فعاليــة الاستعــارة

بقي علينا أن نتحقق من الجانب **العملي** للإستعارة الذي غاب عن البلاغيين والنقاد.

حقا، إن الاستعارة هي أبلغ وجوه تَقَيُّد اللغة بمقام الكلام، ونعلم أن هذا المقام يتركب من المتكلم والمستمع ومن أنساقهما المعرفية والإرادية والتقديرية ومن علاقاتهما التفاعلية المختلفة.

وإن هذا التقيد الاستعاري بالمقام سبب كاف لأن يجعل الاستعارة تدخل في سياق «التبليغ الخطابي» باعتباره نسقا من القيم والمعايير العملية. إذ هدف هذا السياق هو بالذات إجراء **تغيير** في الأنساق الاعتقادية والقصدية والتقويمية للناطقين ودفعهم إلى الانتهاض إلى العمل.

ويظهر هذا التوجه العملي للاستعارة في ارتكازها على المستعار منه، سواء أصرِّح به أم لم يصرح. وغالبا مايقترن المستعار منه فيها، حاليا أو مقاليا، بنسق من القيم العليا، إذ ينزل منزلة الشاهد الأمثل والدليل الأفضل، فتكون الاستعارة بذلك أدْعى من الحقيقة لتحريك همة المستمع إلى الاقتناع بها والالتزام بقيمها. فالمستعير يقصد أن يغيِّر المقاييس التي يعتمدها المستمع في تقويم الواقع والسلوك، وأن يتعرف المستمع على هذا القصد منه، وعلى معنى كلامه وما يلزم عنه، وأن يكون هذا التعرف سبيلا لقبوله لخطابه وإقباله على توجيهه.

(22) طه عبد الرحمن : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ص. 47-48، وانظر أيضا تفاصيل مفهوم «التعارض»، ص. 43-45.

وليس في هذه الحقيقة إثبات لوشائج الاتصال القائمة بين الاستعارة وبين نظام الموازين العملية التي ينبني عليها التواصل الاجتماعي فحسب، وإنما فيه أيضا إبطال للدعوى التي مافتئت تجعل الغاية القصوى من الاستعارة التوسل بالتخييل واصطناع التجميل.

في الختام نستجمع نتائج بحثنا في الحقائق الأربع الآتية :

أ ــ إن حساب الاستعارة حسابا منطقيا عن طريق الدوال الدلالية، وهي : «دالة الجنس» و«دالة الانتقاء» و«دالة التحقيق» و«دالة التعيين» و«دالة التأويل» و«دالة التقويم» لايفيدنا كثيراً في تبين خصائصها، لأن المبادىء التي تستند إليها هذه الدوال، وهي : «مبدأ التبعية» و«مبدأ استقلال الجزء» و«مبدأ إثبات الدلالة» و«مبدأ التوازي التركيبي الدلالي»، تُصادِم مقتضيات الحقيقة الاستعارية، ولاتصح إلا بإخراج الأقوال عن وصفها المجازي وإلباسها لباس «الحقيقة».

ب ــ إن خرق الاستعارة لقانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع يجعل وصفها وتحليلها يقتضي استخدام أدوات حجاجية تخاطبية تُقر بالتعارض مبدأً.

جـ ــ إن أول من استخدم آليات حجاجية لوصف الاستعارة هو بالذات عبد القاهر الجرجاني، هذا الذي أدخل مفهوم الادعاء بمقتضياته التداولية الثلاثة : «التقرير» و«التحقيق» و«التدليل»، كما استفاد في ثنايا أبحاثه من مفهوم التعارض من غير أن يطرحه طرحا إجرائيا صريحا.

د ــ إن الوصف التعارضي الصريح للاستعارة يكشف عن آليات حوارية وحجاجية وعملية في بنيتها، تجعلها مركبة المستويات ومتداخلة الذوات ومتنوعة العلاقات.

المراجـع العربيـة

- بدوي، أحمد طبانة : البيان العربي ط. 3، القاهرة، 1962.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن : أسرار البلاغة، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، بيروت، 1978.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن : دلائل الإعجاز، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، 1969.
- السكاكي، سراج الدين يوسف بن أبي بكر : مفتاح العلوم، تحقيق نعيم زرزور، بيروت، 1983.
- شوقي، ضيف : البلاغة تطور وتاريخ، القاهرة، 1965.
- الصاوي، أحمد عبد السيد : مفهوم الاستعارة، الاسكندرية، 1988.
- طه، عبد الرحمن : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، 1987.
- القزويني، الخطيب جلال الدين : الإيضاح، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، ط.4، بيروت، 1975.
- القزويني، الخطيب جلال الدين : شرح التلخيص في علوم البلاغة، تحقيق محمد هاشم دويدري، دمشق، 1970.
- مطلوب أحمد : عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده، بيروت، 1973.

المراجـع الأجنبيـة

— BLACK, M : MODEL AND METAPHORS, Cornell University Press, Ithaca, N.Y.1962

—DRANGE, T. TYPE CROSSINGS, Mouton and Co. The Hague, 1966

— GOBLE, L.F. : «A SIMPLIPIED SEMANTICS FOR MODAL LOGIC», Notre Dame Journal of Formal Logic, 14, 151-74

— GODDARD, L. and R. ROUTLEY : THE LOGIC OF SIGNIFICANCE AND CONTEXT, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1973.

— GUENTHNER, F. : «ON THE SEMANTICS OF METAPHOR», Poetics, 4, 1975, p. 199-220

— LAPPIN, S. : SORTS, ONTOLOGY AND METAPHOR, The Semantics of Sortal Structure, Walter de Gruyter, Berlin, 1981.

— MACK, D. : «METAPHORING AS SPEECH ACT : Some happiness Conditions for Implicit Smiles and Simple Metaphors», Poetics, 4, 1975.

— THOMASON, R.H. : «A SEMANTIC THEORY OF SORTAL INCORRECTNESS», Journal of Philosophical Logic, 1, 209-258, 1972.

— VAN DIJCK, T.A. : «FORMAL SEMANTICS OF METAPHORICAL DISCOURSE», Poetics, 4, p. 173-198, 1975

— VAN FRAASSEN, B.C. : «MEANING RELATIONS AMONG PREDICATES», NOÛS, 1,p.161-179,1967

— VAN FRASSEN, B.C. : «MEANING RELATIONS AND MODALITIES», NOÛS, 3, p. 155-167, 1969.

— VAN FRAASSEN, B.C. : FORMAL SEMANTICS AND LOGIC, New York, Mac Millan, 1971.

الايديولوجيا والبلاغة

ذ. محمد سبيلا
كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط

يعود ارتباط البلاغة بالخطاب السياسي والايديولوجي الى السوفسطائيين أنفسهم في استخدامهم للبيان والمحسنات البديعية كأدوات للاقناع والاستقطاب.

ونميز في علاقة الخطاب الايديولوجي بالبلاغة مستويين: مستوى وظيفة اللغة في خطاب السلطة الايديولوجية، ومستوى وظيفتها في الخطاب الايديولوجي الاستقطابي عامة.

ان المهم الأساسي لكل سلطة سياسية هو «المشروعية»، لأنها تخشى المستقبل بما يحمله من مفاجآت. والسلطة الراغبة في الدوام تبحث باستمرار عن أساس مكين، وتشعر - بنوع من الحدس الطبيعي - بأن السلطة القادرة على الدوام ليست هي السلطة التي تقوم فقط على القوة والعنف وانتزاع الاعتراف، بل هي السلطة القادرة على جعل الذوات السياسية تصادق عليها وتقبلها تلقائيا، وبذلك لاتكون بمثابة مؤسسة خارجية قائمة على القهر والقسر، بل على الرضى والموافقة، أو كما يقول جان جاك روسو: «ليس للأقوى مايكفي من القوة ليكون دائما هو السيد، ان لم يحول قوته الى حق، وطاعته الى واجب»[1]. وكل سلطة تدعي استخراج «فائض قيمة اعتقادي» من رعاياها. وغالبا مايكون ادعاء المشروعية بالنسبة لمنظومة سلطوية ما مجاوزا للميل الاعتقادي في مشروعيتها.[2]

وبما أن هذا الصنف العميق من المشروعية لايهم اكتسابه بالعنف المادى، فان من الضروري اللجوء الى نوع آخر من العنف، نوع أكثر لطفا وتهذيبا وخفاء، هو

(1) ج.ج. روسو: العقد الاجتماعي، الفصل III في حق الأقوى.

(2) Ricoeur, P., Du texte à l'action Seuil. 1986. p.384

«العنف اللفظي» أو «العنف الرمزي»؛ وقد ارتبط خطاب السلطة دوما بسلطة الخطاب، وكلمات السلطة بسلطة الكلمات. وبهذا المعنى، فالبلاغة ليست مجرد حلية ترفية جمالية في الخطاب الايديولوجي، بل هي براعات ذات وظيفة سياسية. وهكذا اذا كان الخطاب الايديولوجي في المستوى الأول يستهدف انتزاع المشروعية، فانه في المستوى الثاني يلجأ الى مجرد التقنيات الشعرية بدءا بالقافية والوزن والموسيقى على المستوى الصوتي الى كل المحسنات البديعية المعروفة والمتداولة.

ونعلم أن اللسانيين يجملون وظائف البلاغة [3] في خمس وظائف هي :

الوظيفة الاقناعية، وهي الوظيفة الأساسية للبلاغة، والاقناع هنا درجات، أولها الاقناع العقلي وآخرها الاقناع الترهيبي[4] والمثال الذي يمكن إيراده هنا للاقناع العنيف هو خطب الحجاج بن يوسف الشهيرة وماتتضمنه من «محسنات» بديعية[5].

الوظيفة التربوية، حيث تستهدف البلاغة إضفاء نوع من الحيوية والتميز على الخطاب ليسهل استيعابه بل حفظه وخاصة في التربية المذهبية[6].

الوظيفة المعجمية، فالبلاغة بما تتضمنه من تعبيرات مجازية وتشبيهات والعاب صوتية وأسلوبية ومعنوية هي اغناء للغة العادية وسد لثغرات نقصها وتجاوز لهناتها. إنها تطوير للوظيفة التبليغية للغة لا بمضاعفة عدد المفردات والمصطلحات المستحدثة بل بالمزاوجة والمقارنة بين المصطلحات الموجودة لتؤدي معاني أدق. واذا كانت بعض المدارس اللسانية ترى أن اللغة كلها استعارية ومجازية في الاصل فإن باب البلاغة من بيان وبديع هو الباب الذى يدل على قصور اللغة عن أداء وظيفتها التبليغية ما لم تلجأ الى الأساليب البلاغية.

الوظيفة الجمالية ، ذلك ان البلاغة تُدخل في القول محسنات صوتية و«بدائع» أسلوبية من تقابلات صوتية أو تواترات لفظية وايقاعات قد يخلو منها الاستعمال العادي للغة. واذا كانت بعض أجناس التعبير تستعمل أصناف البيان بأهداف جمالية خالصة فان الجمالية في الايديولوجيا لا تكون الا جمالية أداتية ووظيفية، أي تستهدف فعالية

(3) Reboul, O., Langage et idéologie, P. U.F, 1 p. 120

(4) ان الكلمة المستعملة في اللغة الفرنسية للتعبير عن الاقناع، وهى Persuasion، تتضمن معنى العنف والترهيب او الاقناع بالعنف.

(5) جاء في احدى خطب الحجاج: «انى لأرى رؤوسا قد أينعت» وجاء فيها من الجناس: العراق والشقاق والنفاق.

(6) L'endoctrinement

الانخراط والعمل. فالخطاب الجميل ليس غاية في حد ذاته بقدر ما هو أداة استدراج للاقناع وللحث على العمل كما يتمثل ذلك بالخصوص في الأناشيد والشعارات.

وهذه الوظائف الأربع تتضافر في كل خطاب ايديولوجي، السلطوي منه والاستقطابي، ضمن سيادة الوظيفة الأولى لدرجة تسخير واختزال كل الوظائف الأخرى. ويمكن تقسيم الأوجه أو الصور البلاغية المتداولة في الخطاب الايديولوجي عامة، والتي غالبا ماتُستعمل للاقناع والبرهنة أو تؤخذ كذلك من طرف كل من المرسل والمتلقي، الى ثلاثة أنواع : «التلاعب بالكلمات» و«التلاعب بالمعاني» و «التلاعب بالافكار».

أ – لعب الحروف والألفاظ: يلجأ الخطاب الايديولوجي الى التلاعب بالحروف والألفاظ، فيستعمل السجع والقافية (الملجان في كل مكان) حيث «يبدو السجع وكأنه علة»[7].

وبجانب السجع [8] يرد الجناس[9]، أي تجانس لفظين أو أكثر من حيث أصوات بعض أو كل الحروف: (البعث – البعض،والتبليغ – التبليغ). وهو اما تام (ان ساعة واحدة في سماع خطاب المعارضة تجعل المرء يشعر بأن الساعة وشيكة) وإما غير تام مثل تكرار نفس الصوت[10] (الوطنية – الوثنية، والاستعمار – الاستثمار، والاشتراكية – الاشترالية). نضيف الى ذلك الأسماء المنحوتة الجديدة التي تتخذ صيغة تركيب مزجي بين كلمتين مثل دياماث[12] (المادية الجدلية).

وقد أبرز هربرت ماركوز في كتابه «الانسان ذو البعد الواحد» الوظائف الاجتماعية والايديولوجية لهذه اللغة الاختزالية، المشيئة للفكر، كما تحدث عنها قبله أورويل في كتابه «1984». ويبدو أن اللغات الهندية الأوروبية أكثر ملاءمة لصياغة مثل هذه الكلمات المركبة التي تصبح بسهولة بضاعة «فكرية» جاهزة[13] يسيرة التداول على نطاق واسع، وتيسر على المتلقي عملية «التفكير»

(7) Reboul, p. 122

(8) La rime

(9) paronomase

(10) يعرف هذا النوع من الجناس غير التام باسم Allitération

(11) Neologisme

(12) Diamat

(13) prêt - à-porter

ب - لعب المعنى والمجاز:

هناك استعمالان أساسيان لألفاظ اللغة : استعمال حقيقي يقوم على المعنى الأصلي المنسوب للكلمات اتفاقا، والاستعمال المجازي، أي انزياح المعنى الأصلي وانزلاقه نحو معنى جديد انطلاقا من وجود علاقة ما بين المعنيين أو بين الشيئين. و «الأوجه» البلاغية هي احلال لفظ محل آخر اما لعدم وجود لفظ أصلي دال مخصوص أو لوجود علاقة بين اللفظين أو بين الشيئين.

والمجاز أنواع: المجاز المرسل[14] والاستعارة[15] والعلاقة التي تقوم بين المعنيين في المجاز المرسل هي علاقة ضرورية، أي علاقة تلازم مكاني أو زماني أو تلازم فعل وتأثير، بينما تكون هذه العلاقة في الاستعارة علاقة شبه صريحة أو مكنية بين شيئين أو أكثر، أي مجرد علاقة عرضية أو شكلية في أغلب الأحيان. وفي المجاز المرسل يمكن التعبير عن الكل بالجزء أو العكس، وعن الشيء بمادته أو العكس، وعن الشيء بأداته (الحزب هو الجريدة، والدولة هي جهاز السلطة) أو العكس، وعن الحال بالمحل أو العكس، وعن الشكل بالمضمون أو العكس، وعن السبب بالنتيجة أو العكس، وعن الشيء بما يرمز له (النازية والصليب المعقوف - الشيوعية والمنجل والمطرقة) أو العكس.

ومن المجاز[16] مايتم فيه استبدال اسم علم باسم عام (ماركس مكان الاشتراكية) أو العكس، من ذلك استبدال اسم علم باسم علم آخر (غينيا هي سيكوتوري). ولهذه العملية المجازية وجه آخر يتعلق بالاستدلال المنطقي القائم على التعميم المتسرع والمماهاة المتسلسلة.

من الأساليب البيانية المجازية المتواترة الورود في الخطاب الايديولوجي، نورد آلية المبالغة[17] (مثل نعت الليبرالية بأنها «حرية» الموت جوعا) ومن أساليب المبالغة كذلك الاضافة أو النسبة الواردة في مثل هذه الصيغ: «حزب العمال» و «مذهب الحرية» وكأن هذا المذهب هو المذهب الوحيد للحرية، أو أن الحزب الفلاني هو وحده الحزب الممثل للعمال أو المعبر عنهم.

---

(14) Synecdoque et Metonymie

(15) الاستعارة : Metaphore

(16) يعرف هذا النوع باسم Autonomase

(17) Hyperbole

والوجه الآخر للمبالغة هو «التخفيف» و «التلطيف»[18] فاذا كانت المبالغة تهويلا ايجابيا أو سلبيا، وإضفاء للطابع الدرامى على الاشياء والعلاقات والظواهر والمعانى، فإن «التلطيف» هو نزع فتيل هذا الطابع الدرامى او اخفاء لفظى لهذا الطابع (معسكرات الاعتقال والتعذيب للمعارضين تسمى مصحات نفسية، والعاطلون عن العمل يصبحون طلاب شغل).

واذا كانت علاقة المعنى الاول بالمعنى الثانى علاقة تلازم ضرورى مكاني أو زماني او عليّ أو أداتي في أنواع المجاز فان العلاقة بين المعنيين في الاستعارة هي علاقة عرضية تقوم في الأغلب الأعم على استثمار أحد أوجه التشابه بين الشيئين. والاستعارة التشبيهية هي أكثر أشكال التعبير المجازى شعرية (يحترق رغبة في السلطة - الامبريالية نمر من ورق).

جـ - لعب الأفكار

لعب الأفكار هي فضاءات الحرية التعبيرية التي يتخذها كل خطاب لاتخاذ مسافة تفصله بدرجة أو أخرى عن مرجعه. واذا كانت لعب الكلمات والحروف ولعب المعنى تحدث على مستوى الصويتات[19] والمقاطع الصوتية والكلمات[20] ومقاطع الجمل، فان لعب الافكار تخص العلاقة الكلية بين الخطاب ومرجعه.

من بين لعب الأفكار المتداولة في الخطاب الايديولوجي[21] على وجه الخصوص : «التهكم»، و «المناقضة»، و «المفارقة» و «القلب».[22]

«المناقضة» هي إقامة تعارض حرج بين موضوع وآخر أو بين الموضوع وذاته (لن تفقد البروليتاريا الأأغلالها - (إننا لسنا شيئا، فلنكن كل شيء).

اما «القلب» فهو عكس العلاقة بين فكرتين (تقول المثالية: إن الوعي يحدد الوجود الاجتماعي ونحن نقول بأن الوجود هو الذى يحدد الوعي - ليس التاريخ هو الذى يصنع الانسان، بل الانسان هو الذى يصنع التاريخ - إغناء الفقراء بدل إفقار الاغنياء - دولة الشعب بدل شعب الدولة).

اما «المفارقة» فهي نقيضة يتم استخراجها من موقف الخصم بين المظهر والواقع

(18) Litote

(19) Phonèmes

(20) Morphèmes

(21) Reboul, p. 133.

(22) هي على التوالي Chiasme; Paradoxe; Antithèse; Ironie.

كما يتجلى في قولة ماوستي تونغ: «الشعب الصيني فقير وغير مثقف. هذا في الظاهر عيب ونقص ولكنه في الحقيقة شيء جيد، ان هؤلاء الفقراء يريدون تغيير الواقع الاجتماعي، يريدون بذل مجهود، انهم يريدون الثورة».[23].

المثال الثاني للمفارقة هو ما يؤخذ على الماركسية من أنها نظرية تفر بالمعيار الاختباري والتجريبي في المعرفة بينما يعود بعض الماركسيين إلى القول بأن الماركسية صحيحة لا لأنها طبقت تطبيقا تجريبيا ناجحا بل لأنها صادقة في حد ذاتها صدقا قبليا وسابقا على كل تجربة.

وأما التهكم والسخرية فخطابان يهدفان الى تسفيه الخصم أو تسفيه خطابه بأن نقول عكس ماينص عليه خطابه. وغالبا مايتم ذلك باستعمال فكرة الخصم نفسها، أو بوضع الكلمات الواردة في خطابه بين مزدوجتين مع إرفاقها بعلامة تعجب أو استفهام (كم انتم «ديمقراطيون» - انها «عدالة» حقا هذه التي تتحدثون عنها).

والفرق بين لُعب المعاني ولُعب الأفكار أن الثانية لايمكن أن تؤدي وظيفتها البرهانية أو الاقناعية الا اذا كانت واضحة و صريحة في حين ان لُعب المعاني يمكن ان تظل ثاوية بين ثنايا الكلمات.

وكلما كان الخطاب حواريا وجداليا التجأ الى استعمال أدوات بلاغية وبيانية أكثر - وما هذه الأوجه البلاغية[24] التي أتينا على ذكرها الا عينات من الأوجه البلاغية والبيانية المتعددة التي يلجأ اليها كل خطاب ايديولوجي سلطوي أو اقناعي.

---

(23) Reboul, p. 134

(24) رجعنا في ذكر الأوجه البلاغية الى: Ducrot et Todorov: **Dictionnaire des Sciences du langage**, Seuil, 1972. pp. 349 - 357

نحو مقاربة حجاجية للاستعارة

د. أبو بكر العزاوي

مقدمة :

يهدف هذا العرض إلى تناول الاستعارة من منظور نظرية «الحجاج في اللغة». وقد انطلق من قراءة مقال ميشال لوغرن «الاستعارة والحجاج»(1). وقد اعتمد فيه صاحبه أعمال برلمان(*) إطارا نظريا ومنهجيا. والاستعارة تعد خاصية من أهم الخصائص الجوهرية للغات الطبيعية، مثلها في ذلك مثل الالتباس والقياس والشرح إلى غير ذلك، وقد ازداد الاهتمام بها في الآونة الأخيرة، فألفت فيها عشرات الكتب، وعقدت بشأنها ندوات ومؤتمرات شارك فيها باحثون ينتمون إلى مجالات معرفية مختلفة، كما أنها حظيت باهتمام اللغويين والأدباء والمناطقة والإعلاميين وفلاسفة اللغة وعلماء النفس وغيرهم. ولم تعد تعتبر شكلا بلاغيا وأسلوبيا، أو نوعا من أنواع الزخرف اللفظي والبياني ينتمي إلى الأدب بوجه عام، والبلاغة بشكل خاص.

الاطار النظري :

نظرية «الحجاج في اللغة» التي اعتمدناها إطارا نظريا لبحثنا هذا تتعارض مع كثير من النظريات والتصورات الحجاجية الكلاسيكية التي تعدُّ مجال الحجاج منتميا إلى البلاغة الكلاسيكية (أرسطو) أو البلاغة الحديثة (برلمان، ميشال ميير،...) أو منتميا إلى المنطق الطبيعي (جون بليز غريز...)*

إن هذه النظرية التي وضع أسسها اللغوي الفرنسي أزفالد ديكرو(**)، نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية، ثم إنها تنطلق من الفكرة الشائعة التي مؤداها : «أننا نتكلم عامة بقصد التأثير». ويمكن أن نذكر من المبادىء النظرية التي تقوم عليها هذه النظرية ما يلي :

(1) Michel Le Guern :«Métaphore et argumentation» in : L'Argumentation, Presses universitaire de Lyon, 1981

* Jean Blaise Grize, Michel Meyer, Perelman

** Oswald Ducrot

أ - الوظيفة الأساسية للغة هي الحجاج.

ب - المكون الحجاجي في المعنى أساسي، والمكون الاخباري ثانوي.

جـ - عدم الفصل بين الدلاليات والتداوليات، والدعوة إلى فرضية «التداوليات المندمجة».

ونريد أن نشير بعد هذا إلى أن الظواهر الحجاجية اللغوية التي تم التركيز عليها من طرف ديكرو وتلامذته إلى الآن، تتمثل في مجموعة من الروابط والأدوات الحجاجية، ولذلك فإن بحثنا يهدف إلى تطبيق النظرية الحجاجية على ظاهرة جديدة، ويهدف من خلال هذه العملية إلى تأكيد فرضية الطبيعة الحجاجية للغات الطبيعية.

الاستعارة ومفهوم القوة الحجاجية :

قبل الحديث عن مفهوم القوة الحجاجية وعلاقته بالاستعارة، لا بد من الاشارة إلى مفهوم يرتبط به أشد الارتباط وهو مفهوم «السلم الحجاجي». ويعد هذا المفهوم الأخير من المفاهيم الأساسية في النظرية الحجاجية التي ساهمت إلى حد كبير في وصف «الميكانزمات» التي تحكم الاشتغال الحجاجي للغة. وقد اقترح ديكرو تحليلا للسلميات الحجاجية يهدف إلى وصف الأقوال وتحديد مراتبها باعتبار وجهتها وقوتها الحجاجيتين. وبعبارة أخرى، فإن السلم الحجاجي هو علاقة ترتيبية للحجج يمكن أن نرمز لها على الشكل التالي :



ن = النتيجة

«ب» و«جـ» : قولان أو حجتان

ويتسم السلم الحجاجي بالسمتين الآتيتين :

أ . كل قول يرد في درجة ما من درجات السلم، يكون القول الذي يعلوه دليلا أقوى منه بالنسبة ل (ن).

ب . إذا كان القول (ب) يؤدي إلى النتيجة (ن)، فهذا يستلزم أن (جـ) الذي يعلوه درجة يؤدي إليها، والعكس غير صحيح.

فإذا أخذنا الجمل التالية :

1 - حصل زيد على شهادة الاجازة.

2 – حصل زيد على الماجستير.

3 – حصل زيد على الدكتوراه.

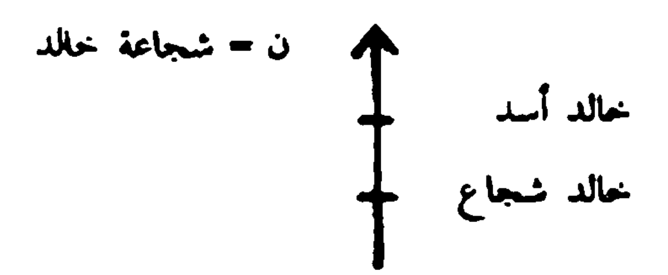
فإن القول الأخير هو الذي سيرد في أعلى درجات السلم الحجاجي، وحصول زيد على الدكتوراه هو بالتالي أقوى دليل على مقدرة زيد وعلى مكانته العلمية[2].

ولنعد إلى الأقوال الاستعارية، ولنأخذ الأمثلة التالية :

4 – خالد بن الوليد شجاع.

5 – خالد بن الوليد أسد.

إن الملاحظة البسيطة كافية لأن تبين لنا أن القول (خالد بن الوليد أسد) سيرد في أعلى السلم بالمقارنة مع القول الآخر، ويفسر هذا بأن القول الاستعاري له قوة حجاجية عالية. وسيكون السلم الحجاجي الذي سنحصل عليه على هذا الشكل :



إذن هناك علاقة وثيقة بين مفهوم السلم الحجاجي ومفهوم القوة الحجاجية. فالقول الذي يقع في أعلى درجات السلم هو الدليل الأقوى، وبعبارة أخرى، فإن الأدلة والحجج تكون متفاوتة في قوتها الحجاجية، والعلاقة الترتيبية بينها تكون باعتبار القوة الحجاجية التي لكل دليل. ويمكن أن نقول هذا أيضا عن أمثلة أخرى مثل :

6 – رأيت إنسانا جميل المحيا.

7 – رأيت شمسا.

8 – الوقت يمر بسرعة.

9 – الوقت يطير.

يبدو لنا من خلال الأمثلة السابقة أن الأقوال الاستعارية أعلى، حجاجيا، من الأقوال العادية.

إن الاستعارة – في رأينا – تقوم بدور مماثل لدور بعض الروابط الحجاجية

(2) – انظر تفاصيل هذا الموضوع في أعمال ديكرو، وخاصة كتابه Les Echelles argumentatives 1980, Minuit, Paris. أو في أطروحتنا للدكتوراه (انظر فهرست المراجع)

مثل «حتى». فالدليل الذي يرد عادة بعد هذا الرابط يكون أقوى، حجاجيا،وأعلى، سلميا، من الأدلة التي ترد قبله [3]. ولنأخذ المثال التالي :

10 – حضر المحتسب وقاضي البلد وحتى عامل الاقليم.

فهذا القول يشتمل على ثلاثة أدلة تخدم كلها نتيجة معينة من نمط : «كان اللقاء ناجحا» أو «حضرت شخصيات سامية إلى الحفل» إلى غير ذلك من النتائج الممكنة والمحتملة. وهذه الأدلة هي : «حضر المحتسب»، «حضر قاضي البلد»، «حضر عامل الاقليم»، ولكن القول الأخير هو الذي يقدمه المتكلم على أنه الدليل الأقوى. فمفهوم القوة الحجاجية يرتبط أساسا بالسياق وبمقاصد المتكلمين، ولايمكن الحديث عنه خارج هذا الاطار.

ونريد أن نشير هنا إلى مسألة أساسية تتعلق بإمكان ذكر الأدلة كلها أو ذكر بعضها فقط. فإذا أخذنا المثال التالي :

11 – إنَّ عبدَ الله بحرٌ

فإن هذا القول الاستعاري هو الذي سيقع بالطبع في مرتبة عليا من مراتب السلم الحجاجي، ويمكن أن تتخيل أقوالا أخرى يستلزمها القول السابق، وترد في مراتب سفلى من هذا السلم مثل : «إنه كريم»، «إنه مضياف»... الخ، أما النتيجة التي يقصد إليها المتكلم، فيمكن أن تكون من نمط «ما أكرمه»، أو «اقصده ليحسن إليك» أو «اطلب منه مساعدتك» إلى غير ذلك من النتائج الممكنة.

خلاصة الأمر أن الاستعارة من الوسائل اللغوية التي يستغلها المتكلم للوصول إلى أهدافه الحجاجية، بل إنها من الوسائل التي يعتمدها بشكل كبير جدا، ما دمنا نسلم بفرضية الطابع المجازي للغة الطبيعية، وما دمنا نعتبر الاستعارة إحدى الخصائص الجوهرية للسان البشري.

الاستعارة والإبطال :

لقد سبقت الاشارة إلى أن القول الاستعاري يقدمه المتكلم على أنه دليل أقوى لصالح النتيجة المتوخاة، ونريد أن نشير هنا إلى أن هذه الخاصية التي للقول الاستعاري هي التي تجعله فوق الإبطال، وبعبارة أخرى، فإننا لا نتصور إمكان ورود دليل مضاد بعد القول الاستعاري يخدم النتيجة المعاكسة ؛ أما الأقوال العادية (غير الاستعارية)،

(3) لمزيد من المعلومات حول الخصائص الحجاجية لـ«حتى»، يرجع إلى أطروحتنا وهي بعنوان «بعض الروابط التداولية في اللغة العربية : مقاربة حجاجية وأصواتية»

فإنه يمكن أن ترد في سياقات الإبطال أو التعارض الحجاجي نحو :

12 - الجو جميل ولكنني متعب.

13 - هند جميلة ولكنها بليدة.

فإذا أخذنا المثال الأول، فسنجد أنه يتكون من قولين يربط بينهما الرابط الحجاجي «لكن». وإذا كان القول الأول يتضمن عنصرا دلاليا يقدمه المتكلم باعتباره دليلا يخدم نتيجة معينة مثل «لنخرج للفسحة»، أو «هل تريد أن نتجول قليلا ؟»، فإن القول الثاني (إنني متعب) يمكن اعتباره دليلا يخدم النتيجة المضادة للنتيجة السابقة «لن نخرج للفسحة». ويجب التنبيه هنا إلى أن الدليل الذي يرد بعد «لكن» يكون أقوى من الدليل الذي يأتي قبلها، وهذه القوة الحجاجية هي التي تمكنه من توجيه القول بمجمله، فنتيجة المثال السابق (الجو جميل ولكنني متعب) ستكون من نمط «لن نذهب للفسحة» أو «لن نتجول». ويمكن تحليل المثال الثاني بالطريقة نفسها، لكن ما يميز القول الاستعاري هو أنه يأبى أن يجيء بعده رابط من روابط التعارض الحجاجي مثل «لكن» و«بل»، أي أنه لا يقبل أن يرد في سياق الابطال أو التعارض الحجاجي. وهذا ما يفسر لحن الجمل الآتية :

14 - زيد أسد ولكنه متهور.

15 - خالد بحر ولكنه مسرف.

وإذا استبدلنا الأقوال الاستعارية الواردة في المثالين (14)و (15) بأقوال عادية، فإننا سنحصل إذاك على جمل سليمة :

16 - زيد شجاع ولكنه متهور.

17 - خالد كريم ولكنه مسرف.

وهنا أيضا يمكن أن نقارن بين القول الاستعاري والقول الذي يرد بعد «حتى» فهذا الأخير لا يقبل بدوره الإبطال أو التعارض الحجاجي، ولا يمكن أن نتصور إمكان ورود جملة مثل :

18 - هذا الشيخ نبذه أصدقاؤه وأقاربه وحتى أولاده، ولكنه يتمتع بمعنويات عالية.

ويمكن إزالة «حتى» من هذا المثال لنحصل على قول سليم.

الاستعارة الحجاجية والاستعارة البديعية :

إن فكرة تقسيم الاستعارة إلى أنواع فكرةٌ واردة، وجدناها عند كثير من النقاد واللغويين، القدامى منهم والمحدثين، فقد قسم عبد القاهر الجرجاني الاستعارة إلى مفيدة وغير مفيدة. فالاستعارة المفيدة تلعب دورا أساسيا في البناء الشعري، ولولاها لم يحصل لك ما تريد تصويره، أما الاستعارة غير المفيدة فهي لا تعدو أن تكون تلاعبا بالألفاظ[4].

ونجد تقسيمات أخرى عند كل من كونراد الذي قسم الاستعارة إلى قسمين : استعارة لغوية واستعارة جمالية، وكذا عند رتشارد وجورج لايكوف ومارك جونسون وآخرين[5].

ولقد أطلقنا - في بحثنا هذا - على النوع الأول اسم «الاستعارة الحجاجية» وذلك لان الاستعارة تدخل ضمن الوسائل اللغوية التي يستغلها المتكلم بقصد توجيه خطابه، وبقصد تحقيق أهدافه الحجاجية، والاستعارة الحجاجية هي النوع الأكثر انتشارا لارتباطها بمقاصد المتكلمين وبسياقاتهم التخاطبية والتواصلية. فنحن نجدها في اللغة اليومية، وفي الكتابات الأدبية والسياسية والصحفية والعلمية. ويمكن أن نمثل لها بما يلي :

19 - «واشتعل الرأس شيبا»[6].
20 - فإنك كالليل الذي هو مدركي[7].
21 - أسد عليَّ وفي الحروب نعامة.
22 - كلام فارغ.
23 - دافع عن موقفك.

أما الاستعارة غير الحجاجية أو البديعية، فإنها تكون مقصودة لذاتها، ولا ترتبط بالمتكلمين وبمقاصدهم وأهدافهم الحجاجية. وإنما نجد هذا النوع من الاستعارة عند بعض الأدباء والفنانين الذين يهدفون من ورائه إلى إظهار تمكنهم من اللغة، فالسياق هنا إذن هو سياق الزخرف اللفظي والتفنن الأسلوبي وليس سياق التواصل

---

(4) عبد القادر الجرجاني : أسرار البلاغة، ص : 126.
(5) Mark Johnson, George Lakoff, A. Richards, Konrad
(6) سورة مريم، آية : 4.
(7) شطر بيت شعري للنابغة الذبياني.

والتخاطب، ويمكن أن نذكر من هذه الاستعارات مثلا :

24 - فأمطرت لؤلؤا من نرجس وسقت
وردا وعضت على العناب بالبرد

ويتضح لنا من خلال هذا المثال أن الشاعر لم يكن يهدف إلى التأثير في المخاطب أو إلى تحقيق بعض الغايات الحجاجية، بل كان يهدف إلى إظهار براعته في استعمال المحسنات البديعية.

المراجع

- عبد القادر الجرجاني : **أسرار البلاغة**، دار المعارف، بيروت، 1981.
- عبد الرحمان طه : **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987
- محمد مفتاح : **تحليل الخطاب الشعري**، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 1985

— Anscombre (J.C) et Ducrot (O), (1983) : **L'argumentation dans la langue** Editions Pierre Mardaga.

— AZZAOUI-IHDA (Boubker), (1990) : **Quelques connecteurs pragmatiques en Arabe littéraire : approche argumentative et polyphonique**, thèse de Doctorat unique, E.H.E.S.S, Paris.

— **L'Argumentation** (1981), Ed : (Groupe linguistique et sémiologie), Presses universitaires de lyon, lyon.

— Ducrot (O), (1980) : **Les Echelles argumentatives**, Minuit, Paris.

— Grize (J.B), (1982) : **De la logique à l'argumentation**, DROZ, Suisse

- Lakoff (G) et Johnson (M), (1985) : **Les Métaphores dans la vie quotidienne**, Minuit, Paris.

— Perelman (ch) et Olbrechts-Tyteca (L), (1976) : **Traité de l'argumentation, la nouvelle rhetorique**, Ed. Université de Bruxelles, Bruxelles.

— Villard (M) : **Les Universaux métaphoriques**, 1984, Peter lang, Berne/Frank Fort/Newyork.



الاستعارة والحجاج*

ميشيل لوجيرن

لن تتحدث في الاستعارة الا وعدّك الناس متحدثا في البلاغة. ولو ادعيت أن موضوع بحثك ليس سوى دلالية الاستعارة لما ردّد الجميع إلا أنك باحث في البلاغة. وإنك مهما يكن، وان لم تخض حقا في البلاغة، لاعالة منته اليها. ولربما وجب اذن أن نُدخل في اعتبارنا أن مسألة الاستعارة ذات جانبين. وقد كتبتُ، من قبل، عن الجانب الدلالي من نظريتي في الاستعارة. وترمي هذه الدراسة الراهنة بالذات الى رسم الخطوط الأولية للجانب البلاغي.

لقد سار التراث البلاغي منذ أرسطو على أن «البلاغة» أو الخطابة تعني فن الاقناع، وإلى هذا التراث في البلاغة الحقة كانت عودة بيرلمان وأولبريخت عندما عرضا نظريتهما في الحجاج ونطرقا لمسألة الاستعارة في كتابهما المطول في الحجاج[1] كما عرض لها بيرلمان في عدد من المقالات [...].

ان ماللاستعارة من دور حجاجي مرتبط، في نظر بيرلمان، بدور التمثيل في مجال الحجاج، ويمكن أن نعتبر الاستعارة كحالة خاصة من التمثيل، أي تمثيلا مكثفا[2]. ويرتكز بيرلمان في ذلك على نص من كتاب الشعر لأرسطو[3][...].

Le Guern (Michel), «Métaphore et argumentation, in : L'argumentation, Lyon: Presses universitaires de lyon, 1981. pp.65-74.

ونظرا لضيق الصفحات المخصصة لهذا الركن، اضطررنا إلى أن نحذف من هذا المقال الطويل بعض الفقرات التي رأينا أن حذفها لايخل بالمضمون.

وقد استفدت هنا من علم الأخ الدكتور طه عبد الرحمن بالمصطلح اللساني.

(1) Perelman (CH) et Olbrechts Tyteca (L.), Traité de l'argumentation, Paris: P. U. F. 1958

(2) analogie condensée

(3) انظر: ش. برلمان، «التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة»، المناظرة، 1، يونيه 1989. [تعريب حمو النقاري] ص. 125

ولانستغرب في هذه الحال. أن يؤول الامر بـ «العبارات ذات المعنى الاستعاري»، من فرط استعمال الناس لها، الى أن لاياخذها أحد مأخذ المجاز، ولايبقى لها تأثير حجاجي، اللهم الا اذا «أحييناها» بطرائق مناسبة.

إني لم أزد هنا على أن لخصت موقف بيرلمان تلخيصا غيرواف حقا [...] وإن عملي، بالمقارنة مع ما صنعه، محاولة لتحديد الميدان الذي يحق لنا أن نطبق فيه أطره النظرية، كما أنه امتداد وتفسير للملاحظات التي زاد بها بيرلمان بياناته تدقيقا.

وان الفرق الوحيد الذي يجعل نظرته في مقابل نظرتي يأتي من أننا لانفهم نصا أساسيا عند أرسطو فهما متماثلا، فقد أقام أرسطو تصنيفه للاستعارة على اعتبار النقل:

1 - من الجنس الى النوع.

2 - من النوع الى الجنس.

3 - من النوع الى النوع.

4 - حسب علاقة التناسب.

ولا أحد يجادل في أن مفهوم الاستعارة، كما نستعمله اليوم، لم يعد يشمل النوعين الاولين اللذين نجد فيهما معنى المجاز المرسل (علاقة التضمن وعكسه)[4] أما النوع الثالث فيتطابق تماما مع مانعنيه اليوم باسم الاستعارة أو، اذا شئنا، بالاستعارة في معناها الضيق. ويتطابق النوع الرابع مع ماسميته «رمزا»[5] ويحق لنا أن نختار مصطلحات أخرى وأن نطلق اسم الاستعارة على ما يدخل في النوعين:3 و 4 عند أرسطو. ولكن، بشرط أن نعتبر هذين النوعين مختلفين، وان لم يكن من السهل في الواقع أن نميز دائما، من أول نظرة، ما هو استعارة بالمعنى الدقيق عما هو من الاستعارة التناسبية[6]أو الرمز.[...]

ان الاستعارة لاتكون ممكنة الا اذا كان الوصف المشترك مختصا بالمستعار منه، بينما يمكن أن يقوم «الرمز»، بالعكس، على أي تماثل بين الاوصاف الجوهرية. ولايلزم اطلاقا أن تنزل هذه الاوصاف منزلة السمات الدلالية[7]للغة التي نتحدث بها. ولهذا

---

(4) hyperonymie et hyponymie

(5) Symbole. وذلك في هذا الكتاب:

Le Guern (michel). La semantique de la métaphore,Paris : Larousse, 1973.

(6) métaphore prportionnelle

(7) Sèmes

السبب كان الرمز أقل تعلقا من الاستعارة بالبنية الدلالية للغة: يمكن أن نترجم الرمز، بكيفية عادية، عندما ننتقل من لغة الى أخرى. أما الاستعارة، فلاتتأتى ترجمتها الا اذا حالفنا الحظ. فاذا ماكانت الاستعارات خير وسيلة للالمام بالسمات الدلالية للغة ما، فان الرموز لاتفيدنا بشيء عن اللغة ذاتها.

ويمكن أن نتساءل لماذا كان من الصعب جدا، في بعض الأحيان، أن نعرف هل نحن أمام استعارة أو أمام رمز، مع أنه ما أوضح الفرق بينهما في المستوى النظري. ومرد ذلك الى سببين:

أولهما، أن أقوى الاستعارات قد يتحول الى رمز عندما ما يخضعه الباحث الدلالي لتحليله [...]

ثانيهما، أنه ليس لأي مفردة[8] معينة نفس المدلول لدى جميع المتكلمين [...]

إن المواقف النظرية عند برلمان والاستنتاجات التي يمكن أن نخلص اليها من هذه المواقف لاتنطبق الاعلى الاستعارات المتناسبة التي أسميها رموزا. وأنا متمسك تماما، اذا ما استثنينا هذا التقييد، مع كل ماكتبه بيرلمان بهذا الصدد. وأجدني عاجزا عن آتي بما هو أحسن. وبما أننا نمتلك بفضله نظرية مُرضية تماما فيما يتعلق بالدور الحجاجي للاستعارة التناسبية أو الرمز فما علي سوى أن أعالج الدور الحجاجي للاستعارة بالمعنى الضيق.

وأود أن أنطلق هنا من ملاحظة واضحة كل الوضوح، وهي أن كلمة «الحمار» عندما تطلق على الحيوان طويل الأذنين أقل دلالة على القدح مما إذا استخدمناها في حق شخص ما. كما أن كلمة «نسر» عندما تدل على طائر هي أقل مدحا مما إذا وصفنا بها شخصا ما. وبعبارة أخرى: إن قوة الحجاج في المفردات – وهنا أسير على نهج أوسفالد دوكرو[9] أكثر مما أخطو على سبيل بيرلمان – تبدو في الاستعمالات الاستعارية أقوى مما نحسه عند استخدامنا لنفس المفردة بالمعنى الحقيقي. إن التساؤل عما للاستعارة من دور حجاجي يعني، قبل كل شيء فيما يبدو، أننا نبحث عن تفسير لهذا الواقع الذي يمكن أن نتحقق منه في تجربتنا اليومية.

إن السمة أو السمات الدلالية التي نحتفظ بها في الاستعمال الاستعاري لكلمة «حمار» توجد في الاستعمال الحقيقي للكلمة. ومع ذلك لانجد لها نفس الأثر. فعندما يتعلق الامر بحمار حقيقي تكون السمتان: /بليد/ و/عنيد/ مرتبطتين بعدد من السمات

---

(8) Lexème

(9) Oswald Ducrot

الاخرى. أما في الاستعمال المجازي لكلمة «حمار»، فان هاتين السمتين الدلاليتين تلفتان النظر وترتسمان في الذاكرة أكثر مما لو كانتا مقرونتين بسمات أخرى متعددة [...] إنك عندما تستخدم اللفظ في معناه الحقيقي، تكون كأنك أغرقت تينك السمتين في جميع الصفات الجوهرية[...].

ان للاستعارات ذات الدور الحجاجي خاصية ثابتة، فالسمات الدلالية المحتفظ بها في عملية التغير الدلالي الذي تقوم عليه هذه الاستعارات، هي سمات قيمية. واذا ما أخذنا، كمثال على ذلك، مختلف الاستعمالات الاستعارية لأسماء الحيوانات، لاستوقف نظرنا أنها لاتحتفظ الانادرا بالسمات المطابقة للمميزات الموضوعية لكل نوع حيواني. ذلك أن السمات المحتفظ بها هي هاته التي تعبّر عن أحكام القيمة الصادرة عن هذه الثقافة أو تلك في شأن الحيوانات. فالصورة النابعة في ثقافة معينة من أحضان التراث الشعبي والفولكلور والنتاج القصصي أو التعليمي العام، هي التي تزودنا بالسمات القيمية أكثر مما يزودنا بها ماللحيوانات من محاسن وعيوب حقيقية [...]

ويكفي أن ننظرالى المعجم من حيث دوره الحجاجي لنلحظ بداهة أن أهم السمات الدلالية فيه هي السمات القيمية، إنها السمات المثلى.

ان للاستعارة التي تتضمن حكم قيمة وطأ على من يوجه اليه الخطاب، هو أقوى مما لو كان هذا الحكم بالقيمة مصاغا في ألفاظ غير مجازية. فمن السهل عليك أن تدحض قولا بـ «أن زيدابليد وعنيد» من أن تدحض «أن زيدا حمار» ذلك أن الحكم، في الحالة الاولى، صريح على لسان المتكلم، بينما هو، في الحالة الثانية، من استنتاج المخاطب : انه نتيجة تأويله. ومن السهل دائما أن ننفي ما يقوله من يتحدث إلينا أكثر مما يسهل أن ننفي ما نستنتجه نحن عن طريق عملية تأويلية [...] إن أحكام القيمة التي تتضمنها الاستعارات أقل التباسا من غيرها ؛ إنها أقرب إلى الفهم، ولو كانت أصعب كثيرا في التحليل. ولهذه الصعوبة كان الدحض أشد عسرا، ولكنها تزيد الاستعارة الحجاجية قوة [...]

لقد قصدت أن أنظر الى الاستعمالات الحجاجية من الوجهة التي عنها أوسفالد دوكرو في نظريته المتعلقة بالسلّمية الحجاجية [10] [...] ولكن هذه النظرية، اذا ما تناسبت مع الاستعمال الحجاجي للاستعارات، فانها غير قادرة على أن تشكل إطارا وصفيا؛ فأنا لاأرى كيف يمكن أن نبت في أن استعارتين اثنتين تنتميان، أو لاتنتميان، الى درجة واحدة [...]

(10) في كتابه: Ducrot (O). Les Echelles argumentatives. Paris: Minuit, 1980.

ان أغلب مالاحظته في شأن مااللاستعارة، بمعناها الدقيق، من دور حجاجي يكون عرضه للنزاع لو لم آخذ حذري وأبين أنه ليست كل استعارة حجاجية، فأنا أجعل تقابلا بين الاستعارة الحجاجية والاستعارة الشعرية. وإننا نعرف منذ أرسطو أن فن الشعر والبلاغة لايرميان لنفس الغرض [...] ويمكن أن نعبر بسهولة عن هذا التقابل بين البلاغة وفن الشعر اذاما أدخلنا في اعتبارنا وظائف اللغة الثلاث كما حددتها البلاغة اللاتينية : الاخبار والأمتاع والاقناع. وتجعل البلاغة ابتغاء متعة المخاطب تابعا لوظيفتي الاخبار والاقناع، ولا تستخدم الوظيفة الثانية اذن الا كوسيلة لتعزيز الوظيفتين الأخريين اللتين هما غايتا البلاغة. أما فن الشعر فلا غاية له، على العكس، الا الوظيفة الثانية، واذا ما أخبر أو أقنع فلمتعة المخاطب فحسب [...] وهكذا نجد، في مقابل الغاية الجمالية للاستعارة الشعرية، مطمحا اقناعيا للاستعارة الحجاجية.

إن الاستعارة الشعرية في حاجة لأن تجهر بأنها استعارة، إنها محتاجة لان تلفت الأنظار، إنها تتملقك أكثر مما ترغمك، ويجب أن تفاجئنا بندرتها وجدتها وأصالتها [...].

أما الاستعارة الحجاجية فلا تكون أنجع الا بقدر ماتكون أشد قهرا واقتسارا [...] واذا ما احتاجت الاستعارة الشعرية الى مواطأة من القارىء، فان الاستعارة الحجاجية مضطرة الى البحث عن وسائل لتستغني عن هذه المواطأة. ولا يعني هذا أن كل استعارة حجاجية عارية بطبيعتها من كل قيمة جمالية [...] وعلى الدلاليين أن لا ينسوا أبدا هذا الفرق بين الاستعارة الشعرية والاستعارة الحجاجية؛ فالاستعارات الحجاجية هي التي تعرفنا أوثق معرفة بالدلالات العامة للغة، أما الاستعارات الشعرية فتفيدنا عن لهجة الشاعر الخاصة أكثر مما تفيدنا عن اللغة.

اقترح شارل بالي[11] تصنيفا للاستعارة في ثلاثة أنواع: «صورة عينية ندركها بالخيال، وصور عاطفية ندركها بالوجدان، وصورة ميتة ندركها بعملية ذهنية. تلك هي الاصناف التي يمكن أن تنير لنا دراسة اللغة المجازية» ولندع جانبا «الصورة الميتة»، فهي استعارات صارت الى إفادة الحقيقة تماما. ولافائدة منها الا عند معالجة ألفاظ اللغة معالجة تزامنية. أما الصنفان الآخران فيتطابقان، بصفة إجمالية، مع ماحاولت إبرازه من تقابل بين الاستعارة الشعرية (الصورة العينية) والاستعارة الحجاجية (الصور العاطفية) [...] إن الحد الفاصل في نص شعري بين الرمز والاستعارة مبهم، ويختلف من قارىء لآخر.

(11) Charles Bally

ويقوم كل من التشبيه والرمز على التمثيل. وان كان ذلك بكيفية أوضح في التشبيه. ولكن العملية، على وجه الاجمال، واحدة، فهناك لجوء الى الفكر المنطقي عند المخاطب الذى يكون عليه، من أجل أن يؤول الخطاب، أن يقوم بتقدير أو «حساب» التمثيل الذى يوجد وراء التشبيه أو الرمز. الا أن التمثيل، كما قال بيرلمان ولولبرخت – تيتيكا، وسيلة حجاجية لاتتسم بالثبات[12]، وإن تقديرك أو «حسابك» للتمثيل يعني قدرتك على رفضه. ومن هنا كان ما يتسم به التشبيه والرمز من قصور حجاجي. ويمكن أن يلاحظ عليّ أن الاستعارة تعتمد، هي أيضا، على تمثيل، ولكنه ليس تمثيلا غير ثابت يعرضه الخطاب علينا ونستطيع دحضه، وإنما هو تمثيل قار تفرضه دلالات اللغة، ولايكون على المقصود بهذا التمثيل أن يقوم بتقديره أو «حسابه»، فآلياته اللسانية تتكفل بذلك. وإن دحض هذا التمثيل يقتضي جهدا لسانيا عسيرا جدا. إن الاستعارة لاتقبل الدحض. وإن فولتير يناقش أحيانا، فيما كتبه عن أفكار باسكال، بعض التشبيهات، ولكنه لايناقش أي استعارة. فكيف نجيب على الاستعارة، اللهم إلا باستعارة أخرى؟

لقد اعتبرت البلاغة الفرنسية في العصر الكلاسيكي أن الاستعارة تهدف الى الامتاع وعلى الأخص الاقناع [...] وإننا لانخرج عن هذه التقاليد عندما نرى في الاستعارة وسيلة للاقناع. وإن دورها الحجاجي أكثر نجوعا عندما يكون أشد خفاء. إن قوة الاستعارة في عملية الاقناع تأتيها من أنها تستثمر ما تسعفها به البنيات الدلالية للغة.

تعريب: د. الطاهر وعزيز

(12) Traité de l'argumentation, p.527



مامعنى «قانون علمي» ؟*

د. عبد السلام بن ميس
كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

5. القانون العلمي في علاقته بالشرط الامتناعي :

يقول أينواكن[43] بأن كفاية أو عدم كفاية الشروط من (1) إلى (5) (التي نشير إليها ابتداء من الآن هكذا : (1 - 5)) تتوقف على الطريقة التي نُؤَول بها الشرط (5). ويتوقف تأويلنا نفسه لهذا الشرط على المعرفة الأولية التي نملكها حول فكرة «موضوع ممكن فيزيائيا لكنه غير موجود» (المتضمنة في تعريف القانون العلمي والمعبر عنها بواسطة الشرط الامتناعي). ويعتقد أينواكن أنه، إذا امتلكنا هذه الفكرة فلن نجد صعوبة في تعريف القانون العلمي مباشرة دون اللجوء إلى استعمال فكرة الشرط الامتناعي.

لنبدأ أولا بشرح المقصود من كون «جملة» أو «قضية» ما «مستوفية لشروطها الامتناعية»[45]. وسوف نضطر، من أجل ذلك، الى الاستعانة ببعض الرموز. فلنتفق على استعمال الرمز «عر» (من «عَرَّف») للاشارة إلى كلمة «تعريف»، والرمز « ٨ » للاشارة إلى سور كلي، والرموز ك، ل، م، ن، ...، للاشارة إلى محمولات، والرموز «س» و«ص» للاشارة إلى موضوعات، ثم الرمز «←» للتعبير عن شرط مادي وأخيرا الرمز « > » للتعبير عن شرط امتناعي.

(عر$_1$) : إذا كان «ك» و «ل» محمولين فإن ٨ س (ك س ← ل س)
تستوفي شروطها الامتناعية إذا وفقط إذا كانت ٨ س (ك س > ٨ ل س) صادقة.

---

* - تتمة المقال المنشور في العدد 3 من «المناظرة»

(43) INWAGEN P.V., «Laws and Counterfactuals», in : Noûs, vol. 13, 1979, pp. 439 - 453.

(45) يميز أينواكن بين مفهوم «الجملة» ومفهوم «القضية» على عادة بعض المناطقة وفلاسفة العلوم. وهذا مشكل تعددت فيه الآراء ولن نتحدث عنه هنا.

(46) آير، المقال المذكور.

الآن، هل العبارة : «٨ ـــ (ـــ إنسان ← ـــ ثديي) تستوفي شروطها الامتناعية ؟

نعم، حسب (عر$_2$)، شريطة أن تكون العبارة التالية صادقة : «لو كانت الأفعى التي لدغت كيلوباطرا إنسانا لكانت حيوانا ثدييا».

وهل هذه العبارة صادقة ؟

يبدو من غير المعقول أن تكون هناك أفعى هي إنسان. أضف إلى ذلك أنه لا أحد يستطيع أن يقول ماذا سيحصل (أو ماهي الحالة) لو أن شيئا ما غير قابل للتصور قد حصل : فقد يحصل أي شيء لو أن شيئا ما غير قابل للتصور قد حصل.

وبالتالي فإن الشرط الامتناعي أعلاه صادق.

أغلبية الفلاسفة يرفضون هذا الصدق. ومنهم من يقول بأنه، على الأقل في بعض الحالات، عبارات مثل : «الأفعى التي لدغت كيلوباطرا إنسان > ب» أو «العدد 5 هو إنسان > ب» لامعنى لها. ويعتقد أبنواكن أن بإمكانه تجنب هذا المشكل وذلك بإعادة صياغة (عر$_1$) كالتالي : إذا كان «ك» و«ل» محمولين، فلنقل بأن «ك» تقبل «ل» إذا كان، بالضرورة، أي شيء ينتمي إلى ماصدق «ك» فهو كذلك بحيث يمكننا أن نتصور أنه ينتمي إلى ماصدق «ل». مثلا : «...قطعة نحاس» تقبل «... يُسخن»، مادام، بالضرورة، أي شيء هو قطعة نحاس فهو كذلك بحيث يمكن تسخينه. وهكذا يمكننا أن نكتب :

(عر$_2$) : إذا كانت «ك». و«ل» و«م» محمولات، وإذا كانت «ك» تقبل «ل» فإن : ٨ ـــ (ك ـــ ← م ـــ)) تستوفي شروطها الامتناعية إذا وفقط إذا كانت ٨ ـــ (ك ـــ ← (ل ـــ > م ـــ)) صادقة.

مثلا : حسب (عر$_2$)، «٨ ـــ (ـــ قطعة نحاس ← (ـــ مسخن ← ـــ تمدد)) تستوفي شروطها الامتناعية.

لنرجع الآن إلى مشكل أثير حول (عر$_1$) يمكن أيضا إثارته حول (عر$_2$). يتمثل هذا المشكل في كون هذه التعاريف تنطبق فقط على الجمل، وفقط على جمل ذات صورة منطقية خاصة. فنحن نقول، من خلال التعريفين، أن الجمل من نوع «٨ ـــ (ك ـــ ← (ل ـــ ← م ـــ))» هي وحدها التي تستوفي شروطها الامتناعية. وهذا، طبعا، تقييد صارم جدا. أضف إلى ذلك أنه لو أننا مارسنا هذا التقييد لأدت الشروط (د-١) إلى النتيجة القائلة بأن كل الجمل القانونية هي من النوع أعلاه.

لتجنب هذه الصعوبات بإمكاننا أن نوسع (عرو) بالطريقة التالية : أن نجعل من (عرو) القسم الأول من تعريف عام (ولنسمّه «عا») ذي قسمين بحيث يكون القسم الثاني (ولنسميه «عا ــ ب») هو :

(عا ــ ب) : إذا كانت جملة ما جم تؤيد شروطها الامتناعية، وإذا كانت جمو مكافئة للجملة جم، فإن جمو تستوفي شروطها الامتناعية.

قد تبدو هنا كلمة «مكافئة» غامضة. فنحن نعرف أن الشرط الكافي للتكافؤ يقول : «تكون جملتان متكافئتين إذا كانت إحداهما قابلة للاشتقاق من الأخرى بواسطة قواعد المنطق الصوري معضدة بقاعدة تسمح لنا بإبدال أي تعبير بآخر مكافىء له تعريفاً».

غير أن هذا الشرط الكافي للتكافؤ، مع الأسف، قوي جداً إلى درجة أنه يسمح للعبارة «عا» أن تؤدي إلى نتائج متناقضة في ذاتها بسبب القسم «وفقط إذا» الحاصل في الشطر الأول (عا ــ أ) (= (عرو)). فمن الممكن إيجاد جملتين من نوع : «٨ س ـ (ك س ← (ل س ← م س))» متكافئتين بالمعنى المذكور أعلاه تستوفي إحداهما، بواسطة (عا ــ أ)، شروطها الامتناعية، بينما الأخرى، بواسطة (عا ــ أ) أيضاً، لاتفعل. وهكذا سوف تؤدي «عا» إلى النتيجة القائلة بأن جملة ما تستوفي ولا تؤيد، في نفس الوقت، شروطها الامتناعية. خذ الجملة التي لا تستوفي، بواسطة (عا ــ أ)، شروطها الامتناعية.
إذن، بما أنها مكافئة لجملة تستوفي، بواسطة (عا ــ أ)، شروطها الامتناعية، فإنها تستوفي، بواسطة (عا ــ ب)، شروطها الامتناعية. ولبيان إمكانية وجود هذا النوع من الجمل سوف نمارس عملنا انطلاقاً من المحمولات الثلاثة التالية (مختصرة كما هو مبين بين معقفتين) :

ــ إنسان [ن س]
ــ ينقصه فيتامين «جـ» [ك س]
ــ مصاب بمرض الاسقربوط [ق س]

ولندخل بالتعريف محمولين آخرين :
ــ طريح الفراش [ط س] يعرّ ك س ← ق س
ــ ليس طريح الفراش [ل س] يعرّ ــ(ك س ← ق س)

من السهل الآن رؤية أن الجملتين :

(1) ٨ سـ (ن سـ ← (ك سـ ← ق سـ))

(2) ٨ سـ (ن سـ ← (ل سـ ← ط سـ))

متكافئتان بالمعنى المشروح أعلاه. ويمكن أيضا القول بأن الجملة (1)، بواسطة (عا ــ أ)، تستوفي شروطها الامتناعية. لكن الجملة :

(3) ٨ سـ (ن سـ ← (ل سـ < ط سـ))

ليست صادقة ؛ وبالتالي فإن الجملة (2)، بسبب «فقط إذا» في (عا ــ أ)، لا تستوفي شروطها الامتناعية. فالجملة (3) كاذبة لأنه لو كانت صادقة لكان، مثلا يوليوس قيصر (الذي هو إنسان) مُرضيا للعبارة «ل س ط س». ومعنى هذا أن العبارة :

«سـ(ك يو ← ق يو) < (ك يو ← ق يو)» [حيث «يو» رمز يختصر «يوليوس قيصر»] سوف تكون صادقة.

لكن، في دلاليات الشروط الامتناعية، وبالنسبة لأية جملة «ب»، لاتكون «سـ ب < ب» صادقة إلا إذا كانت «ب» صدقا ضروريا. غير أن «ك يو ← ق يو» صدق عارض.

إذا رجعنا الآن إلى الجملة (1) أعلاه فسوف نلاحظ أنها حقا جملة تستوفي الشروط (1 - 5) وتبدو، بالتالي، قانونا علميا. لكن، باستطاعتنا أن نقدم افتراضات اخرى تؤدي إلى القول بأن (1) ليست قانونا.

لنفرض أن (1) تستوفي الشروط (1 - 5) ولنفرض على الخصوص أن الجملة :

(4) ٨ سـ (ن سـ ← ك سـ < ق سـ))

صادقة. لكن، لنفرض أن هناك فئة من البيولوجيين والبيروقراطيين يرغبون في تقديم برنامج لتحسين النسل يهدف إلى انتاج كائنات إنسانية باستطاعتها مواصلة الحياة دون الحاجة إلى فيتامين «جـ».

ولنفرض أيضا أن هيئة مراقبة الأخلاق قامت ضد هذا المشروع وانتصرت، فاضطر هؤلاء البيولوجيون إلى التخلي عن مشروعهم. لكن، لنفرض مرة أخرى أنه، لو سمح لهؤلاء العلماء بانجاز مشروعهم لنجحوا ولكانت هناك كائنات بشرية لا تستوفي «ك سـ < ق سـ». في هذه الحالة سوف يصعب علينا القول بأن (1) قانون طبيعي. فلو كانت (1) قانونا طبيعيا لما كان باستطاعة أي أحد، مهما كان ذكاؤه، انتاج شيء ما لايحقق القضية :

٨ س (ن س ← (ك س > ق س)).

يبدو أن من أهم خواص قوانين الطبيعة كونها تفرض قيودا (أو حدودا) على قدراتنا. فإذا كنت بيروقراطيا وأمرت مهندسا أن يبني جهازا باستطاعته أن يفعل «س» (افرض، مثلا، أنني قلت له أن يبني سفينة فضائية باستطاعتها أن تسير بسرعة تفوق سرعة الضوء)، وأجابني هذا المهندس بأن من نتائج أحد قوانين الطبيعة استحالة بناء جهاز يستطيع فعل «س»، فلن ينفع إلحاحي على صناعة هذا الجهاز في شيء. يمكن أن أعبر عن شكي حول ماإذا كان هناك، فعلا، قانون طبيعي من هذا النوع كما يدعي المهندس، لكن، لن يكون باستطاعتي، إن قبلت وجود هذا القانون، أن أطالبه بتنفيذ هذا المشروع رغم كل العوائق. ومعنى هذا أن الشروط (1 - 5) لا تمثل مجموعة الشروط الكافية لتكون القضية قانونا، مادام من الممكن تصور حالة تفشل فيها بعض القضايا في استجابتها للشروط (1 - 5). ففي الحالة التي تخيلناها نجد صدق (4) يتوقف، في الواقع، على قرارات بعض البيروقراطيين، وبالتالي فإن (4) صدق عارض. ومن ثم تصبح أساسا للقول بأن (1) ليست قانونا.

من بين التعليقات الممكن صياغتها حول هذا التعقل، باسم التحليل الذي أعطيناه للشروط (1 - 5)، مايلي : عندما نرغب في اختبار قانونية الجملة «٨ س (ك س ← (ل س ← م س))» بقولنا ما إذا كانت (أو لم تكن) الجملة «٨ س (ك س ← (ل س > م س))» صادقة، فينبغي أن نعتبر متغير هذه الأخيرة مغطيا لافقط الموضوعات الواقعية، بل أيضا الموضوعات الممكنة. مثل : قد يحصل أن تحقق كل الكائنات البشرية **الواقعية** القضية «ك س > ق س»، لكن من المحتمل أن توجد كائنات بشرية **ممكنة** (من بينها تلك الكائنات البشرية المتوقعة الحصول لو أن برنامجنا الانتخابي المذكور أعلاه قد طُبق) بحيث إذا اعتبرنا مجال المتغير «س» في التعميم الكلي (4) محتويا عليها، فإن (4) كاذبة. وبالتالي لن تؤدي الشروط (1 - 5) إلى النتيجة القائلة بأن (1) قانون.

يتضح من كل هذا أن الدفاع عن الشروط (1 - 5) لن يوصلنا إلى أي شيء؛ لأننا مازلنا في حاجة إلى تعميق فهم المعنى الذي يقال فيه عن موضوع ما بأنه «ممكن».

يقول آير : «إذا كانت الكليات الناموسية تغطي الحالات الواقعية والممكنة معا، فمن الواجب أن يكون حيزها الحملي غير محدود : عدد الموضوعات التي تملك

خاصية معينة متناه، بينا عدد الموضوعات، التي يمكنها أن تملك تلك الخاصية، غير متناه. ودخولنا لِعَالم الممكنات، أي عدم اقتصارنا على الموضوعات كموجودات فعلية يبين أن القوانين العلمية بعيدة عن أن تكون ترابطات وصلية، لافقط لأن حيزها الحملي غير متناه، الشيء الذي يصدق حتى لو تعلق الأمر بالحالات الواقعية، بل لأنه من غير المعقول أن نحاول وضع قائمة لكل الحالات الممكنة. باستطاعتنا أن نتخيل ذكاء خارقا للعادة يمكنه أن يسمي أو يصف كل الناس الذين وجدوا أو الذين سيوجدون ؛ ولكن، كيف يمكنه أن يصف أو يسمي كل الكائنات البشرية الممكنة»[46].

لقد تم تطوير وتحليل هذه الفكرة من طرف رامسي[47]. لاحظ هذا الأخير أن القضية : «٨ س ك س» تشبه وصلا لكونها تحتوي على كل الأوصال المتناهية، ولكنها أيضا تبدو كحاصل غير متناه. وعندما نسأل : ماالذي يجعل هذه القضية صادقة ؟ فإننا نجيب، بالضرورة، بأنها تصدق إذا وفقط إذا امتلك كل «س» الخاصية «ك» : أي أنه عندما نعتبرها قضية قادرة على احتمال الصدق أو الكذب، فإننا نجد أنفسنا مجبرين على اعتبارها وصلا لا يمكن التعبير عنه لضعف اللغة الرمزية. ويضيف رامسي قائلا : «مالا نستطيع التعبير عنه لانستطيع التعبير عنه، بل لانستطيع حتى أداءه بالصفير»[48]. ثم يستخلص رمسي بأن القضية «٨ س ك س» ليست وصلا؛ وفي هذه الحالة فإنها ليست قضية على الاطلاق وبالتالي فإن التعميمات القانونية ليست قضايا[49].

يعلق آير على هذا الرأي بقوله : «إذا صح بأن التعميمات القانونية ليست قضايا فإن لهذا القول فضلا في كونه يوضح أكثر خصوصيات هذه التعميمات. ويمكن اعتبار نفس القول طريقة أخرى في بيان الفرق الحاصل بين الكليات القانونية والكليات العارضة». لكن آير لم يبين بوضوح كيف أن رأي رمسي يساهم في ابراز خصوصيات التعميمات القانونية واكتفى بعرض ملاحظات غير مقنعة، في نظرنا.

---

(47) RAMSEY F.L., Foundations of Mathematics (and other logical essays), Braithwaite R.B. (ed.), N. York : The Humanities Press, 1950.

(48) إحالة وردت في : آير، المقال المذكور.

(49) نشر رايل (Ryle) رأيا شبيها برأي رامسي في : RYLE G., «if», «so» and «Because», in : Max Black (ed), Philosophical Analysis, 1950.

أما أينواكن فيطرح السؤال : «بأي معنى يقال عن موضوع ما بأنه ممكن ؟ » ويجيب عنه بشكل دقيق وواضح. فإذا كنا، يقول أينواكن، نقصد بالعبارة «موضوع ممكن» كون هذا الموضوع «ممكنا منطقيا»، فلن تكون هناك أية جملة تستوفي الشروط (1 - 5).

ولكي تستوفي جملة «جا» الشرط (5) فيجب عليها، بإعطاء المحمولات «ك»، «ل»، «م»، أن تكون مكافئة للعبارة :

(6) ٨ س (ك س ← (ل س ← م س))

مع اعتبار العبارة :

(7) ٨ س (ك س ← (ل س < م س))

صادقة.

لكن، إذا اعتبرنا متغير القضية (7) متناولا لكل الموضوعات الممكنة منطقيا، فسوف تكون (7) إما صدقا ضروريا أو كذبا ضروريا. وإذا كان تصور للموضوع الممكن منطقيا له معنى، فمن الصعب إدراك كيف يمكن تجنب استنتاج أن كل قضية كلية حول كل الموضوعات الممكنة منطقيا هي إما صادقة بالضرورة أو كاذبة بالضرورة. لنأخذ، مثلا، الجملتين التاليتين : «كل موضوع ممكن منطقيا هو أحمر» و«كل موضوع ممكن منطقيا معادل لنفسه». يكون كل محمول إما مشابها ل «معادل لنفسه» في تطبيقه، بالضرورة، على كل موضوع ممكن منطقيا، وإما مشابها ل «هو أحمر» في فشله، بالضرورة، في تطبيقه على موضوع ما ممكن منطقيا. وهكذا فإن أي تعميم كلي في ميدان كل الموضوعات الممكنة منطقيا على محمول من النوع الأول أعلاه سوف يكون صدقا ضروريا ؛ وأي تعميم كلي مماثل على محمول من النوع الثاني سوف يكون كذبا ضروريا». معنى هذا أن (7) سوف تكون إما كاذبة بالضرورة أو صادقة بالضرورة. وإذا كانت كاذبة بالضرورة فإنها كاذبة بكل بساطة وسوف تفشل «جا» في استيفاء الشرط (5) وبالتالي لن تكون قانونا طبيعيا. أما إذا كانت (7) صادقة بالضرورة فإن (6) صادقة بالضرورة، وسوف تكون «جا»، باعتبارها مكافئة للعبارة (6)، صادقة بالضرورة أيضا، وبالتالي فاشلة في استيفاء الشرط (3)، أي أنها ليست قانونا.

يتبين من كل هذا أنه، إذا تبنينا التأويل أعلاه للموضوع الممكن، فلن تكون هناك جملة تستحق اسم «قانون». وبالتالي، إذا كان من الممكن إنقاذ الشروط

(1 - 5) بتوسيع مجال التسوير إلى ماوراء مجال الموضوعات الواقعية، فإن هذا التوسيع يجب أن يشمل فقط **بعض** الموضوعات الممكنة منطقيا، لا كلها.

وبمعنى أدق، يجب أن لايشمل هذا التوسيع الموضوعات الممكنة منطقيا التي هي «مستحيلة فيزيائيا» : أي الموضوعات التي يتعارض وجودها الواقعي مع قوانين الطبيعة (مثلا، الموضوعات التي بإمكانها أن تسير بسرعة تفوق سرعة الضوء، أو الموضوعات المصنوعة من نحاس لايتمدد بالحرارة). فإذا كان مجال التسوير يحتوي على «موضوعات مستحيلة فيزيائيا» فإن بعض الجمل التي هي قوانين طبيعية سوف تفشل في استيفاء الشروط (1 - 5). بل رأينا في الحالة المفحوصة أعلاه أن كل الجمل التي هي قوانين تفشل في استيفاء الشروط (1 - 5) إذا تم توسيع مجال التسوير ليشمل كل الموضوعات الممكنة منطقيا بما فيها المستحيلة فيزيائيا.

افرض، مثلا، أن العبارة «الموضوعات النحاسية تتمدد بالحرارة» تمثل قانونا طبيعيا. وافرض أننا مددنا مجال التسوير ليشمل كل الموضوعات غير الواقعية التي هي نحاس لكنها لا تتمدد بالحرارة . عندئذ سوف تفشل القضية «الموضوعات النحاسية تتمدد عندما تُسخّن» في استيفاء شروطها الامتناعية. ولن تكون، بالتالي، قانونا طبيعيا. وإذا مددنا مجال التسوير ليشمل فقط **بعض** الموضوعات الممكنة فيزيائيا (لاكلها)، فإن بعض الجمل التي ليست قوانين يمكن أن تستوفي الشروط (1 - 5).

معنى هذا أنه، إذا حاولنا إنقاذ الشروط (1 - 5) بتوسيع مجال التسوير فلن نحصل على «النتيجة الصائبة» إلا إذا كان هذا المجال يشمل كل الموضوعات الممكنة فيزيائيا فقط. لكن، كيف يمكننا أن نضبط فئة هذه الموضوعات ؟ أكيد أنه لن نعين هذه الفئة باعتبارها فئة للموضوعات التي لا يتعارض وجودها الواقعي مع قوانين الطبيعة ؛ لأنه، عندئذ، سوف ينحصر تحليلنا في دائرة مفرغة. لكن، إذا افترضنا أننا اكتشفنا طريقة لتعيين هذه الفئة (مع العلم أننا لم نكتشف هذه الطريقة بعد) لا تتوقف على فكرة «قانون طبيعي»، ففي هذه الحالة يمكن أن نعرّف «عالما ممكنا فيزيائيا» بحيث تكون كل موضوعاته ممكنة فيزيائيا. وتصبح عندئذ قضية ما قانونا إذا كانت صادقة في عالم ممكن فيزيائيا.

من مزايا هذا التعريف، يقول أينواكن، كونه قابلا للتطبيق على القضايا غير القابلة لأن يُعبر عنها. ومن مزاياه أيضا كونه لا يستلزم فكرة الشرط الامتناعي.

ومن ثم سوف يصبح الشرط (5) عديم النفع : أي يمكن التخلي إطلاقا عن فكرة الشرط الامتناعي كأداة، طالما نودي بضروريتها، لتعريف القانون العلمي.

باختصار، لضبط تعريف سليم للقانون العلمي يطرح أمامنا أينواكن أربعة اختيارات :

أ . أن نبحث عن شرط أو شروط أخرى نضيفها إلى (1 - 5).
ب . أن نبحث عن شرط أقوى من (5) ليعوض هذا الأخير.
جـ . أن نقرر بأن فكرة القانونية[50] فكرة أولية وغير قابلة للتعريف.
د . أن نتخلى إطلاقا عن فكرة القانونية وعن محاولة وضع تعريف للقانون العلمي كما هو مُصَاغ الآن.

إذا سألنا أينواكن : أي هذه الاختيارات أصوب ؟ فإنه يجيب بصراحة : «لا أدري»[51].

هكذا نلاحظ أن الاجابة عن السؤال : «مامعنى قانون علمي» ؟ ليست بسهلة : ولقد اتضح لنا من خلال هذا العرض أنه لايمكن، فعلا، وضع تعريف سليم لمفهوم القانون العلمي. وكل المحاولات التي رأيناها كانت فقط محاولات تمييز كلية ناموسية عن كلية عارضة. ولكن هذا التمييز، كما لاحظنا، لم يكن تاما ولن يكون تاما. ولقد أدرك ناجل هذا بصواب حين قال بعدم إمكانية تجنب اشتباه الكليات الناموسية بالكليات العارضة مهما كان عدد الشروط المفروض توفرها في الكلية الناموسية أي أن وضع تعريف دقيق للقانون العلمي أمر يكاد يكون مستحيلا.

أما مسألة التخلي عن فكرة الشرط الامتناعي لتجنب التناقضات التي عرضها أينواكن فمشكلة أعقد من مشكلة الاحتفاظ بفكرة الشرط الامتناعي نفسها. أضف إلى ذلك أن أينواكن لم يقدم أي مبرر لهذا التخلي و لم يأخذ بعين الاعتبار المناقشات التي دارت حوله خلال الاربعينات والخمسينات من هذا القرن[52].

---

(50) Lawhood

(51) نفس المقال المذكور.

(52) انظر : GOODMAN N., Fact, Fiction and Forecast, University of London, at the Athlone Press, 1954, sect. I.

مراجع

(1) AYER A.J., «What is a law of Nature ? », in : **Revue Internationale de Philosophie**, vol. 10, 1956, pp. 144 - 165.

(2) BEROFSKY B., «Critique of Hume's conception of Causality», in : **Journal of Philosophy**, vol. 63, 1966, pp. 141 - 148.

(3) BEROFSKY B., «Causality and General laws», in : **Journal of philosophy**, vol. 63, 1966, pp. 148 - 157.

(4) BEROFSKY B., **Determinism**, Princeton N.J., University Press, 1971.

(5) BUNGE M., **Causality : The Place of Causal Principle in modern science**, Lomolon : oxford University Press, 1959.

(6) DAUWER F.W., «Hume's Sceptical Solution and the causal Theory of Knowledge», in : **Philosophical Review**, vol. 89, 1980, pp. 357 - 378.

(7) DUCASSE C.J., **Causality and Types of Necessity**, University of Washington Publications in Social Sciences, vol. 1, No. 2, 1924.

(8) FEYNMAN R., **THe Character of Physical law**, Cambridge, Mass. : Mit Press, 1967.

(9) *GALLIE W.B., «An Interpretation of Causal laws», in :* ***Mind****, 1939.*

(10) GONSETH F., «L'idée de la loi naturelle», in : **Erkenntnis**, 1936 - 1937.

(11) GOODMAN N., **Fact, Fiction and Forecast**, London : University of London at the Athlone Press, 1954.

(12) HOFSTADTER A., «Causality and Necessity», in : **Journal of Philosophy**, vol. 46, 1949, pp. 257 - 270.

(13) HOFSTADTER A., «Causal Necessities», in : **Philosophical Review**, vol. 63, 1954, pp. 479 - 499.

(14) HUME D., **Enquête sur L'entendement humain**, trad. d'André Leroy, Paris : Aubier Montaigne, 1947.

(15) HUME D., **Traité de la Nature humaine**, trad. d'André Leroy, Paris : Aubier Montaigre, 1973.

(16) HUME D., **An Abstract...**, Keynes J.M. and Sraffor L. (ed.), Cambridge : at the University Press, 1938.

INWAGEN P.V., «Laws and Counterfactuals», in : **Noûs**, vol. 13, 1979, pp. 439 - 453. (17)

KNEALE w., «Universality and Necessity», in : **British Journal for the Philosophy of Science**, vol. 12, 1960/1962, pp. 89 - 102. (18)

KNEALE W., **Probability and Induction**, Oxford : At the University Press, 1949. (19)

LEWIS D., «Causation», in : **Journal of Philosophy**, vol. 70, 1973, pp. 556 - 567. (20)

LLOYED A.C., «The Logical Form of Law Statements», in : **Mind**, vol. 64, 1955. (21)

LONG P., «Natural Laws and so-called Accidental Statements», in : **Analysis**, vol. 13, No. 1, 1952. (22)

NAGEL E., **The Structure of Science : Problems in the Logic of Scientific Explanations**, London : Routledge and Kegan Paul, Fourth Impression, 1974. [1st Imp. 1961]. (23)

OPPENHEIM F.E., «Outline of a logical Analysis of law», in : **Philosophy of Science**, vol. 11, No. 3, 1944. (24)

PIETARINEN J., **Lawlikeness, analogy and Inductive Logic**, Amsterdam, North Holland, 1972. (25)

RAMSEY F.P., **Foundations of Mathematics** (and other logical essays), Braithwaite R.B. (ed) N. york : The Humanities Press, 1950. (26)

RUSSELL B. and WHITEHEAD A.N., **Principia Mathematica**, Cambridge : At the University Press, vol. 1, 1910; vol. 2, 1912; vol. 3, 1913. [2nd ed. 1925 - 1927]. (27)

RYLE G., «If», «so» and «Because», in : Max Black (ed.), **Philosophical Analysis**, 1950. (28)

STOUT G.F., **Mind and Matter**, London and New york, 1931, vol. 1 of The Giggord Lectures. (29)

ULLMO J., «La loi scientifique», in : **Revue Philosophique**, 63e année, Nos 5 et 6, 1938. (30)

WESLEY C.S., «Laws, Modalities and Counterfactuals», in : **Synthese**, vol. 35, N°. 2, 1977, pp. 191 - 230. (31)

كتاب العدد

ب. فايرابند :

وداعـا أيهـا العقـــل !

عرض : د . عبد السلام بن ميس
كلية الاداب والعلوم الانسانية الرباط

الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات كتبت في ظروف مختلفة : بعضها أكاديمي وبعضها الآخر مجرد حوار عادي بين الكاتب وزملاء له. بعض هذه المقالات يمثل عروضا أساسية لأهم أفكار فايرابند، بينما يمثل البعض الآخر ردود فعل أو تعاليق على أسئلة أو مآخذ وجهت للكاتب.

في هذا الكتاب يهاجم فايرابند مفهوم **العقل** كما هو متداول في الفلسفة (العقلانية) وفي العلوم التجريبية. ومن خلال مهاجمته للعقل يهاجم في نفس الوقت فكرة **الموضوعية** التي عليها تقوم كل العلوم الحقة، وفكرة**الشمولية** التي تضمن لقوانين العلم شرعيتها، وفكرة الاطراف التي تعتبر أساس المعرفة العلمية. وفي مقابل هذا يحاول الكاتب الدفاع عن النزعة النسبية أو«**النسبانية**»[1] في الفلسفة، وذلك بدفاعه عن نسبية المعرفة وعن تعددية الثقافات.

ينتقد الكاتب مفهوم العقل باعتباره أساسا لحضارة هَمَّشت القيم الانسانية، هي الحضارة الغربية القائمة على أساس تقني - علمي يقوم هو بدوره على أسس عقلانية.

يُرجع الكاتب تاريخ نشأة العقلانية الى العهد اليوناني وخاصة مع اكسانوفان (ص 90 وما يليها) وأرسطو وأفلاطون (ص 7-8). اي في الوقت الذي تم فيه إبدال الحقيقة بمناهج للكشف عن الحقيقة. ومن ثم نشأت فكرة الموضوعية. إن الشخص يصير عقلانيا متى استعمل هذه المناهج وقبل نتائجها (ص 9) أو عندما يعتقد وجود

• FEYERABEND P., Farwell to Reason London : Verso , 1987 (rep. 1988), 327 pp. ISBN : O-86091-896-3.

ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان :

FEYERABEND P., Adieu la raison, traduit de l'Anglais par Boudouin Jurdant, Paris : Seuil, 1989. ISBN : 2-02-010918-2.

1 - Relativisme

مصدر عقلي للمعرفة أو يعتبر العقل أداة قادرة على الابداع المعرفي.

ويميز بين ثلاثة أنواع من المعرفة :

1 : «المعرفة النظرية» وهي التي صاغها الفلاسفة الأولون.

2: «التراث النظري» وهو الذي يقوم على الفلسفة النظرية وينطلق من **الكلي** أو **المنطقي** أو **العقلي**. فالذين يتبنون التراث النظري يرغبون في إخضاع المعرفة لقوانين شمولية. وينبغي، بالنسبة لهم، أن تهتم النظريات بتحديد ماهو دائم عبر التاريخ.

3: «التراث التاريخي» (أو الامبريقية)، وهي التي تهتم بالبعد التاريخي للمعرفة، أي بما هو خاص ولحظي كما هو الشأن بالنسبة لحالات الابداع عند الشعراء أو لحظات الثورات العلمية في العلم التجريبي. وبهذا يمكن اعتبار تاريخ العقلانية، في نظر فايرابند، تاريخ القضاء على التقاليد الامبريقية (ص 104 ومايليها).

إن مهاجمة «العقلي» من طرف فايرابند لاتعني أنه يتبنى «اللاعقلي»، بل هو يعتقد أن العقلي واللاعقلي كلاهما مصطلحان ملتبسان. ولهذا، فهو يرفض حتى الانتقادات التي وجهها التجريبيون والدوجماتيون للعقلانيين. ولكن الكاتب، رغم ذلك، يتحدث أحيانا عن نوع من المناهج اللاعقلية معتقدا أنها تؤدي هي الأخرى الى «نجاح ملحوظ»، لابالمعنى العقلي ولكن بالمعنى اللاعقلي.

لماذا يرفض الكاتب المناهج العقلية؟ ذاك لكونها، في نظره، مصدرا لمشاكل حادة (ص 10). ويكفي مثالا على ذلك أنها تسمح ببناء نسق معرفي نظامي قائم على مبادىء كلية، من شأنها أن تقضي على التنوعات المعرفية التي يتمتع بها النسق الفوضوي، وبقضائها على هذه التنوعات تقضي، في نفس الوقت، على الشعور المعرفي المتميز عند الفرد. إن ما يسمى اليوم بـ «التقدم العلمي» هو عند الكاتب **نقمة** (الفصل الرابع والخامس) لكونه يحرم الكائن البشري من العيش بحرية، ويحرمه من حق حرية التفكير.

إن هناك حالات تتمثل في المجتمعات التي تعتبر «متخلفة» اليوم أو في قبائل بدائية تبرهن على أن التقدم العلمي المبني على عقلنة المعرفة يمكن الاستغناء عنه. إن الحرية لمعطى أساسي في البحث العلمي؛ ولكنها تتنافى مع البحث المنظم ومع المبادىء الكلية والقواعد المنهجية بالمعنى العقلي لكلمة منهج التي يقوم عليها العلم الغربي (قارن مع ماجاء في الصفحة 307).

ثم يرجع الكاتب افتراض وجود قواعد معرفية صارمة وكلية، باعتباره حالة

خاصة، الى اعتقاد عام مفاده أن «هناك طريقة ملائمة للحياة؛ ولضمان تطبيق هذه الطريقة ينبغي تنظيم العالم» (ص 10-11). هذا هو الاعتقاد الذي زود، في نظره، الفتوحات الاسلامية والحروب الصليبية والاكتشافات الجغرافية بقوة دافعة. وزود أيضا بنفس القوة الذين يدافعون اليوم عن العلم والتكنولوجيا المعاصرين.

إن سلطة العقل سلطة خادعة. وليس للعقلانية اليوم أي مضمون يمكن، على حد تعبير الكاتب، التعرف عليه خارج المبادىء الحزبية التي توصف باسم «العقلانية» إن الأثر الوحيد للعقلانية اليوم ينحصر في التوجه نحو نوع من الرتابة. لهذا ينبغي التحرر من قيودها (ص 12-13). وهنا ننبه الى أن الكاتب لاينتقد فقط الصور الكلاسيكية للعقلانية (ص 162 ومايليها) بل أيضا العقلانية النقدية التي طورها أستاذه كارل بوبر[2].

إن العقل البشري، بالمفهوم العقلاني لكلمة «عقل»، لايدرك عمق الواقع (ص ١٠-١٤). وكل النظريات التي حاولت ربط العقل بالواقع (مثل نظرية الاستقراء ونظرية التصديق[3] والمثالية المتعالية) قد فشلت. وإن اللحظات الخاصة التي يلتقي فيها العالم بالواقع هي لحظات الابداع أو ما يسمى عادة «بالقفزات الابداعية»، وهي حالات معرفية يبدو أن لاعلاقة للعقل بها. وهذا هو المقصود من «البعد الانساني» الذي يرغب الكاتب في إعطائه الدور الأول في النشاط المعرفي. ليس الانسان عند فايرابند كائنا عاقلا، ولكنه كائن مبدع. وبتعبير آخر: «الانسان تجربة» (ص xx).

في مقابل هذا يعرض الكاتب فلسفة يعتقد أنها سوف تقوض أساس العقلانية، وهي التي تعرف اليوم ب «النسبانية»: نسبة المعرفة الى ظروف نشأتها وتطورها. وهنا ينبهنا الى أربع نقاط أساسية:

1. إن الطريقة التي يتم بها تناول المشاكل العلمية تتوقف على السياق الذي ظهرت فيه وعلى الامكانات (سواء أكانت نظرية أو تجريبية أو أيديولوجية) المتوفرة في ذلك السياق، وأخيرا على رَغبات الذين يتناولون هذه المشاكل (ص xx).

2. إن الطريقة التي بها يتم تناول المشاكل المجتمعية والتأثير المتبادل بين الثقافات تتوقف هي الأخرى على ظروف تطبيقها وعلى الامكانات المتوفرة (في عصرها) لتناولها، وعلى رغبات الأشخاص الذين يتناولونها.

3. يرفض الكاتب التصور القائل بأن على العلم والانسانية أن يخضعا

---

2 - من المعروف أن الكاتب قد تتلمذ على كارل بوبر وأن هذا الأخير قد أشرف على أطروحة الأول.

3 - Confirmation

لشروط يمكن صياغتها في غياب السياقات الثقافية والرغبات الشخصية[4].

4. يرفض أيضا الأطروحة القائلة بامكان حل المشاكل عن بعد، أي دون مشاطرة الناس الذين يعيشون هذه المشاكل في حياتهم (ص 110). إن الكاتب يرفض كل الحلول النظرية للمشاكل المجتمعية التي قدمها علماء الغرب نظرا لكون هؤلاء ينطلقون من خلفيات ثقافية ضيقة ويحملونها شرعية شمولية ثم يستعملون السلطة لفرضها على الآخرين. هذا هو السبب الأساسي الذي جعل فايرابند يرفض النزعة الانسانية الغربية (ص 305).

إن «النسبانية»، كما يرى الكاتب، هي الوحيدة الممكن نعتها بكونها فلسفة إنسانية، لكن لا بالمفهوم العلماني الماركسي ولا بالمفهوم العقلاني لعصر الأنوار ولا حتى بالمفهوم الليبرالي المتداول اليوم والقائم على محاولة مساعدة الشعوب المعتبرة «متخلفة». «النسبانية» عند الكاتب مستوحاة من تنوع الثقافات وتنوع وجهات النظر عند الأشخاص؛ هي الثقافة الانسانية التي تقابل النشاط المعرفي البشري الخام الذي لايعرف أي منهج ويجهل المبادىء العامة التي تُقيِّد السلوك المعرفي للانسان «المتحضر» (ص 19 وما بعدها). وهكذا، نكون قد خلصنا الانسانية من سيطرة التكنولوجيا المعاصرة ومن خطر التوحيد: توحيد مقاييس المعرفة والقيم.

في الفصل الثاني عشر والأخير الذي يحمل نفس عنوان الكتاب (وداعا أيها العقل) يعرض فايرابند ردوده على الانتقادات التي وجهت اليه[5] ويتناول مجموعة من الموضوعات مثل «بنية العقل العلمي» و«دور فلسفة العلوم» و«سلطة العلم» و«دور الفكر المجرد» (مثل الفلسفة والدين) ويخلص أخيرا الى استحالة قيام نظرية للعلم.

في البداية يقدم الكاتب أطروحة مفادها أن الأحداث والنتائج التي تشكل العلم ليست لها بنية مشتركة. أي أن إمكانية بناء نظرية للعلم مسألة غير ممكنة (ص 280 ومايليها). ولاينكر أن هناك علما، وأن هذا العلم قد حقق اكتشافات رائعة. ولكنه يعتقد أن المناهج التي تمت بها الاكتشافات تختلف بعضها عن بعض. فالمناهج التي

---

4 – انظر في هذا الصدد المقال التالي الذي يمكن اعتباره نموذجا لتأثير الوسط المجتمعي والثقافي على تطور النظريات العلمية :

– FORMAN P., «Weimar culture, Causality and quantum mechanics 1918-1927», in : **Historical Studies in the Physical Sciences**, vol.3, pp. 1-115, 1971.

5 – نشر هذا الفصل أصلا بالألمانية سنة 1980 في المرجع التالي :

DUERR H.P.ed., **Versuchungen**, Francfort, 1980-1981, 2 vols.

ويعتمد المقال على الأفكار الفلسفية التي سبق للكاتب أن عرضها في كتابه ضد المنهج :

استعملت في الماضي لتحقيق أغراض معينة لايمكن استعمالها في الحاضر أو في المستقبل لتحقيق أغراض أخرى. «ان البحث الناجح لا يخضع لقواعد عامة» (ص 281). ولهذا لايمكن الحديث عن نظرية للعلم من شأنها تأسيس معايير لكل أوجه النشاط العلمي بناء على معطيات عقلية[6]. كل مايمكن القيام به، في نظر فايرابند، هو محاولة تعداد قواعد تقريبية واعطاء أمثلة تاريخية وتقديم دراسات لحالات منفردة تتبنّى مناهج مختلفة. وفي كل هذا ينبغي الابتعاد عن القواعد المنطقية والمبادىء «الابستيمولوجية». واذا حاولنا أن نفعل أكثر من ذلك، فسوف نفقد اتصالنا بالواقع[7].

يعتقد الكاتب أن العلم، باعتباره نشاطا فكريا منسقا، لاقيمة له، بينما الفلسفة والفن، باعتبارهما مبحثين لايعتمدان على مناهج مضبوطة، هما «المعرفة الحق». وبهذا الصدد يوجه الكاتب انتقادات شديدة اللهجة الى الوضعيين المناطقة لكونهم حاولوا «علمنة» الفلسفة[8] وذلك برفضهم للميتافيزيقا وبصياغتهم لنظرية من شأنها بناء وحدة للعلم[9]. لقد تبنى الوضعيون المناطقة رأيا مفاده أن العلم هو الموجود الحق، أما الفلسفة فليست الا ظلا للعلم، وكل التغييرات التي تطرأ على هذا الموجود الحق لابد، بالضرورة، أن تنعكس على ظله، أي على الفلسفة. وبهذا الاعتبار، يمكن القول بأن ما يسمّى عادة بالثورات العلمية (مثل الثورة النسبية والثورة الكوانطية) أحدثت آثارا كبيرة في الفلسفات التي عاصرتها[10]. غير أن فايرابند يرفض هذا الرأي،

FAYERABEND P., Against Method, London : New Left Books, 1975. ISBN : 902308-91-2.

هناك ترجمة فرنسية لهذا الكتاب ظهرت سنة 1979 : FAYERABEND P., Contre la méthode, Paris : Seuil, 1979. ISBN : 2-02-005370-5.

6 - يمكن أن نأخذ مثالا على نظرية للعلم تلك التي قدمها الوضعيون المناطقة والتي تهدف الى صياغة للعلم انطلاقا من أسس منطقية وتجريبية. انظر في هذا الصدد المقالين التاليين.

CARNAP R., «Logical Foundations of the unity of science», in : Encyclopedia and Unified Science, vol.1, NO, pp. 42-62, 1938.

Neurath O., «Unified Science as Encyclopedic Integration», in : in : Encyclopedia and Unified Science, vol. 1, No.1, pp.1-27, 1938.

7 - يوضح الكاتب رأيه بأمثلة تاريخية في كتابه ضد المنهج. انظر ص 20 وما يليها (الترجمة الفرنسية). انظر أيضا للكاتب المرجع التالي :

FEYERABAND P., Philosophical Papers, Cambridge, 1981.

8 - انظر على سبيل المثال :

REICHENBACH H., The rise of scientific Philosophy, Cal., Univ. press, 1951.

9 - انظر أعلاه، هامش رقم 6

ويعتقد أنه لم يكن للثورات العلمية إلا تأثير تافه على الفلسفة (ص 281–282) وأن أطروحة الوضعيين المناطقة، رغم كونها واضحة، صبيانية. لقد هوجم الوضعيون المناطقة أيضا من طرف كوهن[11] ولاكاطوس[12] انطلاقا من فكرة نسبية المعرفة. ولكن فايرابند، رغم كونه «نسبانيا»، يرفض حتى كوهن ولاكاطوس لاعتقادهما أن بناء نظرية للعلم مسألة ممكنة.

إن رفض فايرابند لمفهوم «المنهج» ومفهوم «العلم» ومفهوم «العقل» ومفهوم «الموضوعية» ومفهوم «النظام» جعله ينعت بكونه «فوضوانيا»[13]. وقد يجد القارىء صعوبة في فهم موقفه بسبب تبنيه لمفهوم «الفوضى» حتى أثناء عرضه لفلسفته: فهو غالبا ما يخلط بين فكرة المنهج والمنهج كنسق، ويخلط أيضا بين العلم ومنهج العلم، وبين العلم وسوسيولوجيا العلم؛ كما يخلط أحيانا بين فلسفة العلوم والأخلاق. فلنقرأ الاعتبارات التالية لكي نتمكن من معاينة نموذج لهذا الخلط.

يلاحظ الكاتب أن العلم الغربي قد «عفن» العالم بأسره وكأنه مرض معد؛ لهذا نجد كثيرا من الناس اليوم يؤمنون به إيمانا أعمى. ومن هؤلاء الناس من لم يتبن هذا العلم عن اقتناع بل فُرض عليه فرضا. أضف الى ذلك أن العلم الغربي قد ألحق خسائر بالانسان الغربي نفسه وذلك من خلال تحطيمه للقيم «الروحية» التي كانت تُعطِي معنى للحياة البشرية. لقد كانت القبائل البدائية تعرف كيف تتعامل مع الكوارث الطبيعية كالجفاف والفيضان والأوبئة. وكان لهذه القبائل نسق دفاعي يسمح لها بالحفاظ على سلامة صحتها الفردية والجمعية. ولما ظهر العلم الغربي حطم هذه المعارف سواء عن طريق الاستعمارأو عن طريق الاعانات التي تقدمها الشعوب الغربية لهذه القبائل.

ويبدو أن الكاتب لايميز بين العلم واستعمال العلم، أو بين العلم والاستعمال الايديولوجي للعلم، وبالتالي يمكن القول بأن فايرابندهنا يتبنى موقفا أخلاقيا وليس

---

10 – حول تأثير الثورات العلمية على الفلسفة انظر على سبيل المثال :

REICHENBACH H., «La signification philosophique de la théorie de la relativité», in : Revue Philosophique, vol. 94, pp. 5-61, 1922.

REICENBACH H., «la signification philosophique du du alisme onde-corpuscule», in: George A. ed, Louis de broglie : physicien et penseur, Paris : A. Michel, pp. 117-134, 1953.

11 – T.Kuhn

12 – I.Lakatos

13 – Anarchiste

موقفا ابستيمولوجيا، رغم كونه يرفض مبدئيا أن يلعب أي دور أخلاقي. ولايعترف فايرابند بأن ما يقدمه من أفكار يمكن أن يعتبر شكلا من أشكال التخطيطات التي تهدف الى إبداع نظام مجتمعي جديد لم فرضه على الناس إما بالتعليم أو بممارسة الارشاد أو بواسطة الثورة. إن الكاتب ضد الثورات وضد التعليم لأنها تمارس نوعا من أنواع السلطة، سواء أكانت علمية أو سياسية أو دينية (ص 306–307).

يؤكد فايرابند أنه ليس هناك أي مبرر موضوعي يجعلنا نفضل العلم والعقلانية الغربيين على ثقافات أخرى (ص 297)؛ لأن لكل شكل من أشكال الثقافة مبرره الموضوعي. ورغم كون هذا الأخير يعتبر «موضوعيا» فهو في الواقع، حسب فايرابند، يتضمن عنصرا ذاتيا؛ لأن مقياس الموضوعية ليس في حد ذاته إلا اختيارا شخصيا او اختيارا لجماعة من الأشخاص. وعندما تعرض الكاتب لآراء فلاسفة آخرين في موضوع العلم وتأويله، اعتبرها آراء نسبية، وبالتالي لايمكن تفضيلها على رأيه. ولكن، لايمكن للنسبية أن تقال فقط على آراء الآخرين، بل إن رأي فايرابند نفسه، وحسب فلسفة فايرابند ذاتها، لابد أن يكون نسبيا، وبالتالي لايمكن تفضيله على آراء الآخرين. وهنا يطرح الكاتب مشكلا فلسفيا لاعلاقة له بالعلم. أما إذا أراد أن يعيد الاعتبار للانسان، فعليه أن يبني نسقا أخلاقيا.

ورغم أن الكاتب يرفض أن يتبني موقفا أخلاقيا، فإنه يحيل من حين لآخر على الدين. ولكن، إذا كان الكاتب يرفض العلم باعتباره مؤسسة نظامية، فهل معنى هذا أنه يحيل على الدين لاعتقاده أنه مؤسسة غير نظامية؟! ألم يكن الأساس الأول لكل الديانات السماوية المعروفة حتى اليوم هو مبدأ التوحيد؟ أليست الشرائع قوانين تنظيمية قائمة على اعتبارات عقلية؟ رغم الانطباع المتمثل في تمجيد الدين الذي قد يكتسبه القارىء وهو يقرأ الكتاب، فإن هناك مفارقات في موقف الكاتب تجعلنا نعتقد أنه لايمكن تصنيفه إلا من بين الفوضوانيين الذين لايحترمون حتى مبادئهم الفوضوية إذا أمكن الحديث عن مبادىء في حالة أشخاص يرفضون كل المبادىء باسم الفوضى.

قد يصح أن كل شيء نسبي، وهذا قول ردده بروتاغوراس وديموقريطس في فضاء أثينا غيرما مرة[14]، ولكن، عندما يفهم الانسان أنه يفهم أن الفوضى أساس والمعرفة الحق؛ فهو لامحالة يستعمل أداة للفهم. وإذا لم تكن هذه الأداة هي العقل

14 - يعترف فايرابند بأن الأفكار التي يتبناها ليست جديدة ويمكن العثور عليها عند الفلاسفة والعلماء : ميل(J.S.Mill) وبولتزمان (Boltzmann) وماخ (E.Mach) ودوهايم (P.Duhem) وأينشطاين (A.Einstein) وبوهر (N.Bohr)و فتجنشطاين L.Wittgenstein) وفليك (L.Fleck) وبولانيي (M.Polanyi) وكوهن (T.Kuhn).

فما هي؟ لقد رفض الغزالي المعرفة العقلية قبل فايرابند بقرون، وأعطى كبديل لها ما سماه بـ: «المعرفة بالقلب». لكن فايرابند، باعترافه الشخصي (ص 305)، لايستطيع تقديم أي بديل، ويفضل التمسك بالفوضى وعدم النظام.

اذا اعتبرنا «الفوضى» معطى **عقليا** فمعنى هذا أن فايرابند يتناقض مع نفسه. ولكن، يبدو أنه لايعتبر «الفوضى» معطى عقليا (ص 302-301)، بل هي الغياب الكلي للعقل، أو على الاصح للتفكير العقلي الذي يبدد الانسجام الأصيل الموجود عادة بين الانسان (في حالته الخام) والطبيعة. ان خاصية هذا التفكير هي التي تجعل الانسان ينفصل عن الحيوان وتجعله ينفصل حتى عن أفراد جماعته. ان التفكير العقلي اذن أساس الاختلاف، وبالتالي وجب التخلي عنه، ومن ثم عنوان الكتاب: **وداعا أيها العقل**.

ان كتابات فايرابند، وكذلك المحاضرات التي يلقيها بالجامعات الغربية، تهدف بالخصوص، وباعتراف صريح منه (ص 316 - 315)، الى تعميق جانب الرغبة «الطبيعية» في التناقض عند القارىء وعند الطلبة. يقول فايرابند: «ان أفضل تعليم هو مساعدة الناس على كسب مناعة ضد كل الجهود النظامية لانجاح التعليم» (ص. 316-315).

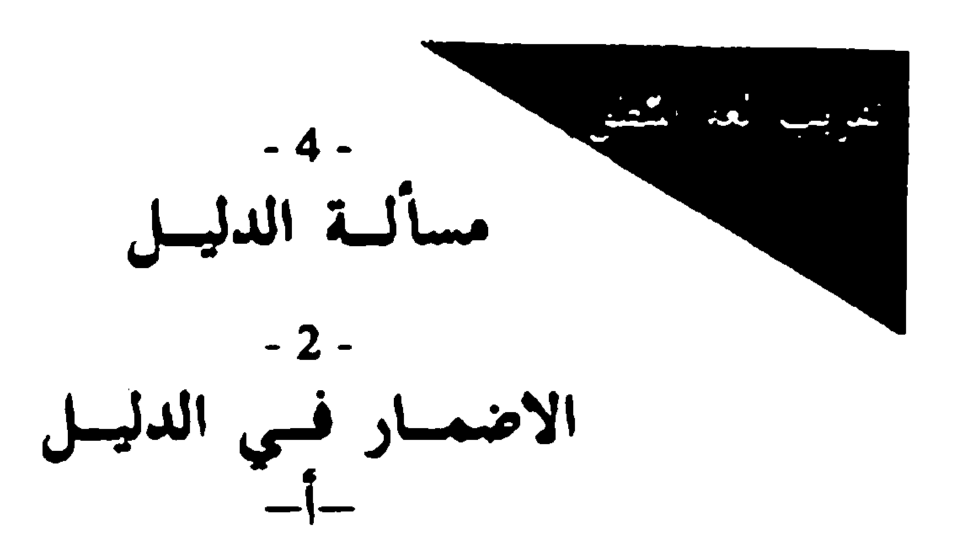
وقد كان فايرابند يعرف جيدا الثقافة الفايمارية التي وجهتها أفكار فلاسفة عبّروا عن عدائهم للرياضيات وللعلوم التجريبية ولكل فكر يقوم على مبدأ العلية والصرامة المنطقية[15]. ومن المؤكد أيضا أن فايرابند تأثر تأثرا شديدا بالفلسفة الدحضية أو الدحضانية[16] التي طورها بوبر. لقد تأثر أيضا فايرابند باتجاهات فلسفية أخرى متناقضة أحيانا. فهو يرفض بشدة الوضعية وفي نفس الوقت يعتبر فلسفة ماخ من أمثل الفلسفات. هذا ونحن نعرف أن ماخ هو الأب الروحي للوضعية. نجده أيضا يُمجد في نفس الوقت فلسفة بوهر وفلسفة اينشطاين مع العلم أن الأول يرفض الموضوعية التي عليها يقوم العلم والعقلانية، بينما الثاني يأخذبها ويرغب في تعميمها. ورغم كون فايرابند «نسبانيا» فإنه يرفض كل الاتجاهات النسبانية التي استقى منها مبادئه الفلسفية وخاصة لاكاطوس وكوهن.

---

15 – المرجع الأساسي في هذه المسألة هو التالي :

SPENGLER O. (1931-1933), Le Déclin de l'Occident, Paris.

16 الدحضانية: Réfutationnisme



- 4 -

مسألـة الدليـل

- 2 -

الاضمـار فـي الدليـل

ـأـ

د.طه عبد الرحمن

كليـة الآداب والعلـوم الإنسانية

الربـــاط

☐ اعلم أن الأصل في «الدليل» أن يُصرَّح بأجزائه جميعها : مقدمة (أو مقدمات) ونتيجة، ولنسمِّ هذا الأصل : «مبدأ التصريح بالفائدة».

وينبني على هذا الأصل الفرعان التاليان :

ـ أولهما ـ إذا احتمل الدليل أن تكون أجزاؤه مصرَّحا بها وأن تكون غير مصرح بها، كان حمله على التصريح بها أولى، ولنطلق على هذا الفرع اسم «قاعدة التصريح الكلي».

ـ والثـانـي ـ إذا احتمل الدليل أن يكون القليل أو الكثير من اجزائه غير مصرح به، كان حمله على عدم التصريح بالقليل أولى، ولنسمّ هذا الفر ع الثاني : «قاعدة التصريح الأقلّي».

ولمّا كان الأمر بصدد الدليل يمكن أن يدور بين التصريح بعناصره أو عدم التصريح بها، وكان قد تقدم لنا الكلام في أجزائه على التفصيل(*)، احتجنا الآن إلى بيان ما معنى أن لايصرح بها، وكيف تكون غير مصرح بها، وكيف تصير مصرحا بها، وذلك بالوقوف على خصائص عدم التصريح وأدلته وأقسامه وطرق تقدير الأجزاء غير المصرح بها.

(*) انظر مجلة «المناظرة»، العدد 3

أولا : خصائص الإضمار

1 . الإضمار والحذف والترك والاستتار

لقد وُضع مصطلح «الإضمار» للتعبير عن معنى «عدم التصريح» المتعلق بالدليل، فقيل «معنى مضمر» و«قضية مضمرة» كما في الدليل الآتي :

● هذا النبيذ مسكر، فكان حراما

فقد أضمرت فيه المقدمة التالية : «المسكر حرام»

لكن العادة جرت باستعمال ألفاظ أخرى للدلالة على نفس الغرض، وأكثرها تداولا «الحذف» في مقابل «التقدير»، و«الترك» في مقابل «الذكر» و«الاستتار» في مقابل «الظهور»، فلزمنا النظر فيما يختص به الإضمار من دون هذه الألفاظ المتداولة.

1 . 1 ــ **الإضمار والحذف** : يصح أن يقال : «إن كل مضمر محذوف»، باعتبار أن الحذف هو إسقاط الكلام إن جزءاً أو كلا، لكن لايصح أن يقال : «إن كل محذوف مُضمَر»، لكونه أعم منه، فقد يحذِف المتكلم من كلامه ما لا علم له به، فلا يكون مطالبا بتقدير ما حذف ولا بتصديقه لثبوت **جهله** به، بينما خاصية الإضمار أن يكون حذفا لما هو معلوم للمستدل، فيستحق أن يُسأل عما أضْمر، ويُطالَب ببيان الحجة عليه، أو قل «يُؤاخَذ» عليه.[1] فالإضمار إذن حذف لا عن جهل، بل **حذف مُؤاخذٌ عليه**.

1 . 2 ــ **الإضمار والترك** : يجوز أن يقال : «إن كل مضمر متروك»، بوصف الترك هو أيضا إهمال لبعض الكلام أو لكليته، ولا يجوز أن يقال : «إن كل متروك مضمر»، لكونه أعم منه، فقد يترك المتكلم من كلامه ماهو **غافل** عنه، والغفلة غير الجهل المقترن بالحذف كما وضحنا، ذلك أنه إذا ذُكِّر المتكلم بشيء كان غافلا عنه، لم يزدد بذلك علما، بينما إذا هو أُخْطِر بشيء كان جاهلا به، حصَّل بذلك علم مالم يكن يعلم، ولما كان المتكلم غافلا عما ترك، فقد خلا فعله عن غرض

---

(1) نستعمل هنا لفظ «المؤاخذة» بمعنى اصطلاحي كما استعمله فيه المتكلمون والأصوليون، ودلوا به على مطالبة الخصم بالدليل مع التنبيه على جانب المسؤولية التي يتحملها في ذلك ؛ يقول الجويني في **الكافية في الجدل** ؛ «حد المطالبة هو مؤاخذة الخصم بتبيين الحجة» ؛ ولاشك أن هذا اللفظ قد اقتبس من الحديث الشريف : «(...) قال معاذ : فقلت يا رسول الله أئنا **لمؤاخذون** بما نتكلم به ؟، فقال : ثكلتك أمك، وهل يكبُّ الناس على وجوههم في النار، أو قال على مناخرهم، إلا حصائد ألسنتهم» (أخرجه أحمد في مسنده)

الاستفادة من إيقاع الترك في كلامه، أما الإضمار فهو ترك يستثمره المستدل لفائدة الدليل، فالإضمار إذن ترك لا عن غفلة، بل ترك مستفاد منه.

1 . 3 — الإضمار والاستتار : يصح أن يقال : «إن كل مضمر مستترٌ»، من حيث إن الاستتار، هو الآخر، اختفاء جزء الكلام أو كله، ولايصح أن يقال : «إن كل مستتر مضمر»، لكونه أعم منه، فقد يقع اللفظ مستتراً في كلام المتكلم من غير أن يقصد إلى ستره، بينما الإضمار هو الاستتار الذي يُعرف من المتكلم الإرادة له والالتفات إليه، تنبيها على استحقاقه أن يعامل معاملة المصرح به لتعلق الدليل به.

وليس من شطط القول أن ندَّعي أن المضمر أوْلى بالإرادة من المصرح به، لأن المعنى الحقيقي للمصرح به متعلق تعلقا مباشراً بألفاظه من غير نظر إلى إرادة المتكلم له، بل تكون هذه الإرادة تابعة لدلالة هذه الألفاظ، أما المضمر فمعناه غير متعلق بالألفاظ تعلّق المصرح به.

وهكذا يتضح أن الإضمارَ استتارٌ لا عن عدم إرادة، بل استتار مقصود أصالة.

وعلى الجملة، فالإضمار الذي هو مقابل التصريح جامع للأوصاف الثلاثة : «المؤاخذة» على خلاف الحذف، و«الاستفادة» على خلاف الترك و«الارادة» على خلاف الاستتار.

ويلاحظ أن أحفظ الألفاظ من غير «الاضمار» لهذه المعاني الثلاثة : «المؤاخذة» و«الاستفادة» و«الارادة»، لفظ «الطي» في مقابل «البسط»[2] إذ كل مطوي مضمر، لكن ليس كل مضمر مطويا، لكون المضمر أعم والمطوي أخص، من حيث إنه يستفاد منه أيضا معنى «الجمع» و«التكثيف» و«الاختصار» الذي نجده في لفظ «القبض» مثلا، كأنما تُطوى للمستدل المسافة الاستدلالية، أو كأنما يحقق طفرة فيها، وهذا معنًى ينبغي أن يُعتبر في حدّ الإضمار في الدليل كما سنرى في موضعه.

ولفظ «الطي»، وإن كان قد استعمل في مجال «المناظرة»، فإنه لم يشتهر في غير هذا المجال العلمي كما اشتهر لفظ «الاضمار»، إذ عم المنطق وغيره، وظل «الطي» حبيس الاستعمال المادي مثل : «طي الكشح»، و«طي الكتاب»، و«طي الأرض»، ولو أننا

(2) المقابل المشهور لـ «الطي» هو «النشر»، أما «البسط» فهو المقابل المشهور لـ «القبض»، لكن آثرنا استعمال لفظة «البسط» لاعتبارات : أحدها، أن «الطي» سيستعمل هنا بوجه يستعمل به لفظ «القبض»، والثاني، أنه يقال : «بسط الكلام» بمعنى فصّله وأفاض فيه، وهو معنى مقصودنا. والثالث أنه يقال : «وقع في النشر» أو «نشر الكلام» بمعنى خرج عن وظيفته في الحوار إلى وظيفة خصمه، ووقع في الخبط، وهذا معنى ليس مقصودا هنا.

لم نخشَ مخالفة الشائع من الاستعمال، لصرنا إلى اختيار لفظ «الطي» للتعبير عن الإضمار الذي يختص به الدليل.

2 . الأصل التداولي للدليل الإضماري

واعلم أيضا أن الإضمار في الدليل الذي هو عبارة عن طي بعض أجزائه طيا، تختص به الاستدلالات التي تدور في اللسان الطبيعي وتنضبط بقواعد التداول فيه، لذا استحقت أن توصف بـ «الطبيعية» أو «التداولية»، فيقال «الدليل الطبيعي» و«الدليل التداولي».

وقد انتبه قدماء المناطقة منذ أرسطو إلى هذه الصفة المميزة، فخصوه بوصف «الخُطَبي» (بضم الخاء) أو «الخَطابي» (بفتح الخاء) باعتباره دليلا اشتهر استعماله عند الجمهور، فقالوا «الدليل الخُطبي» أو «الدليل الخطابي»[3].

كما أن بعض مناطقة الإسلام[4] رأوا فيه دليلا موافقا للفطرة التي هي الممارسة الطبيعية لمدارك الإنسان المختلفة في مقابل «الصناعة» التي تقتضي أن يُصرِّح في الدليل بكل أجزائه، فلا يمتنع إذن أن يسمى بـ «الدليل الفطري».

وقد اطلق مترجمُ كتاب الخطابة لأرسطو على الدليل الإضماري اسم «التفكير» وجمعه على «التفكيرات». وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار ماذكرناه من أوصاف هذا الدليل التي تجعل منه دليلا طبيعيا خطابيا فطريا، قلّ استغرابنا لهذه الترجمة، ولم نحملها على سوء الفهم والنقل من جانب المترجم، ذلك أن «التفكير»، بوصفه ممارسة استدلالية حية، يتصف هو الآخر بهذه الأوصاف التداولية. أما مناطقة الإسلام، وجاراهم في ذلك الأصوليون والمتكلمون والبلاغيون، فقد اشتقوا للدليل الاضماري إسما من المادة «ضمر» وقالوا : «الضمير» وجمعوه على «الضمائر» وعللوا هذه التسمية بالوجهين التاليين :

ـ أحدهما، أن المستدل بهذا الدليل لايصرح ببعض مقدماته، فهو إذن «يضمرها».

---

(3) انظر، ابن سينا، الخطابة ؛ الفارابي كتاب الخطابة، ابن رشد، تلخيص الخطابة.

(4) انظر ابن تيمية : الرد على المنطقيين، مقدمة سليمان الندوى، دار المعرفة، بيروت، ص. 168، ومواضع أخرى من نفس الكتاب.

ــ والثاني أن المستدل يذكر فيه من المقدمات بحسب ما في «ضمير السامع»[5]، ويترتّب على هذا الوجه الأخير الخاصيّتان الآتيتان :

ــ أولاهما : أن هذا الدليل يجمع إلى معنى «الإضمار» معنى التوجه إلى الشعور أو الوعي، بوصفه هو الآخر بنية مضمرة؛ ولما كنا نعلم أن «الشعور» هو مصدر القصدية عند الإنسان، زاد يقيننا بصدق ماادعيناه من أن وصف الإرادة لو القصد الذي أسندناه للإضمار وصف مترسخ فيه ولا ينفك عنه. ولاعجب إذ ذاك أن يُشتق من لفظ «الطي» المضاهي للإضمار اسم يدل على الشعور والوعي وهو : «الطوية»، ولأن يلتجيء مترجم الخطابة إلى استعمال لفظ «التفكير»، فالتفكير والوعي متقاربان ان لم يكونا مترادفين.

ــ والثانية : أن الشعور الذي يستند إليه الدليل الإضماري هو شعور عملي، مادام هذا هو مدلول «الضمير» في الاصطلاح، فيكون بذلك لكل شعور عملي جانب مطوي عن قصد يشارك المتكلمُ فيه المستمعَ، وهذا بالذات مقتضى وصفنا له «بالتداولي».

وقد احتجنا إلى إيجاد تسمية للدليل المقابل للضمير وهو «الدليل الذي يصرح فيه بكل أجزائه تصريحا»، ويمكن أن تكون هذه التسمية هي : «الدليل التصريحي» أو «الدليل الإظهاري»، ولكننا آثرنا أن نصطلح عليه بلفظ مشتق من المادة «ظهر» على وزن فعيل، مراعاة للتقابل، وهو «الظهير»،فالظهير إذن هو كل دليل ظهر فيه أقصى مايمكن ظهوره من العناصر التي تفيد في حصول المدلول.

أما الفائدة الإجرائية لهذا المصطلح، فتتجلى في كونه يُمكّننا من التمييز بين الضمير وغيره من الأدلة التي تشبهه صورة، ذلك أن البرهانيين، من أهل المنطق، حملوا هذه الصورة على وجه الفساد، وقرروا تصحيحه بإظهار القضايا المطوية فيه، فلزم عن موقفهم هذا تعذر تمييز الضمير عن الأدلة الفاسدة كالمغالطات، لأنها هي الأخرى يمكن تصحيحها بزيادة مااحتاجت إليه من الأجزاء، ولا يمكننا أن نقبل بأن يحشر الضمير مع الأدلة الفاسدة، ذلك أن الدليل الفاسد كالمغالطة لايحتاج في نظرنا إلى زيادة كما يحتاجها الضمير، بل هو دليل مكتف بما ظهر فيه وصرح به، أو قل هو باصطلاحنا «ظهير»، وكل زيادة فيه هي صرف له عن أصله، إلا أن عدم فساد الضمير

(5) يقول الفارابي في كتاب الخطابة : «الضمير قول مؤلف من مقدمتين مقترنتين يستعمل بحذف إحدى مقدمتيه المقترنتين، ويسمى ضميراًلأن المستعمل له يضمر بعض مقدماته ولا يصرح بها ويعمل فيه على ما في «ضمير السامع» من معرفة المقدمات التي حذفها.» تحقيق جاك لانغاد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ص. 119.

لايمنع من عدم استقامته أو اعوجاجه، وهو، كما سبق تفصيل ذلك، اجتماع صحة الدليل مع إمكان كذب إحدى مقدماته.

لقد بينا أن أوصاف الدليل الإضماري أو المضمر ثلاثة هي : المؤاخذة والاستفادة والإرادة، كما وضحنا أنه دليل تختص به اللغة الطبيعية، وتنقل إليه أوصافها التداولية. والآن، وقد فرغنا من الكلام في خصائص المضمر، نشتغل ببيان الظروف التي تحمل على سلوك سبيل الإضمار في الخطاب.

ثانيا : ظروف الاضمار

إن الظروف التي تلابس الاضمار تنقسم إلى قسمين : الأسباب التي تدعو إليه والقرائن التي تدل عليه.

1 . أسباب الإضمار

نذكر، من أهم الدواعي التي تحمل المستدل على الالتجاء إلى الإضمار، ما يلي :

1 . 1 ــ **الاحتراز عن التطويل** : ذلك أن الدليل إذا كثرت مقدماته وتشعبت، وطال طريقه وامتد، لزمت عنه المحاذير الآتية :

ــ **تعبُ** المخاطب في تحصيل المطلوب وسأمه من الاجتهاد في طلبه، هذا إذا لم يتجاوز طاقة ذاكرته ويبعد عن مدى فهمه.

ــ **إيقاع** المستدل في **فضل الكلام** وحشوه وإحساس المخاطب بأن بعض أجزاء الدليل من باب إيضاح الواضح وبيان البين.

ــ **إضعاف** التوجه إلى العمل، ذلك أن المخطابَ الطبيعي خطاب مقترن بالعمل أشد الاقتران كما رأينا أعلاه، وأن مقتضى العمل يدعو المستدل إلى أن يكون أكثر فاعلية في استدلالاته، فلا يذكر فيها إلا ماكان ضروريا، و لم يكن للمستدَل (بفتح الدال) لَهُ طريق للوصول إليه، حتى لاتنقطع همته عن النهوض إلى العمل، فالاشتغال بذكر التفاصيل يفضي إلى تفويت مالا يتطلب التأجيل.

1 . 2 ــ **القصد إلى الايجاز** : قد يكون الإيجاز في الدليل أبلغ أثرا في المستمع مما لو عمد المستدل إلى بسط دليله بسطا، ذلك أن المشاركة المطلوبة من المستمع في تقدير ما حذف من الدليل تجعله وكأنه لم يُحمَل على النتيجة حملا، وإنما وصل إليها بمحض إرادته ومن تلقاء نفسه كما لو كانت قد ظهرت على يده، لا على يد مخاطبه (بكسر الطاء). أليست بعض اللغات الطبيعية كاللغة العربية تتخذ من الإيجاز

أسلوبا بلاغيا متميزا لايستعمله إلا من تمرس بأدواتها التبليغية ومهر فيها حق المهارة، حتى لايبالغ فيه فيخرج عن الوضوح ولا يأمن اللبس!

1 . 3 — **العلم بالمضمر** : الغالب على المستدل أن لايذكر في دليله إلا ماكان يعلم أن المستمع يحتاج إلى معرفته لتبيُّن المدلول منه، ويعوِّل في ذلك على قدرة المستمع على استحضار المحذوف، إما لوضوحه أو لقربه أو لشهرته، فتكون عناية المتكلم بالدليل على حسب حال المستمع من الإدراك، ومشاركته له في بعض الفوائد والمعلومات، فيضمر ما علمه هذا، ويظهر ماجهله، حتى إنه إذا قام بإظهار ماعلمه، أفاد بذلك قصدا لايدل عليه صريح اللفظ.

وهذا بالذات مقتضى القاعدة التي أقر أهل اللغة العمل بها وهي :«أن حذف المعلوم جائز»، فمتى أمكن تقدير المعلوم، حسن حذفه توخيا للايجاز المرغوب فيه.

1 . 4 — **القصد إلى التدليس** : قد يعمد المستدل إلى عدم التصريح بالمقدمة أو المقدمات التي يعلم أنها كاذبة، حتى لاينكشف أمرها للمستمع، ويتلقى الدليلَ بالقبول على الرغم من اعوجاجه، أما إذا بادر إلى الاعتراض عليها، ظهر بمنزلة من يقطع على المستدل استرسال كلامه لينقله من صريح لفظه إلى دلالته المضمرة، وفي هذا النقل مافيه من الظهور بإرادة المعاكسة وايقاف المخاطبة.

بعد ذكر الأسباب التي تدعو إلى الالتجاء إلى الإضمار، نأتي الآن على ذكر الشواهد التي يستند إليها استعمال الإضمار.

2 . شواهد الإضمار

اعلم أنه لا إضمار بغير **شاهد**، وهو معنى القول المشهور : «لابد أن يكون فيما أُبقي **دليل** على ما أُلقي»، ذلك أن المستمع يحتاج إلى أن يعرف أن الكلام ينطوي على معنى مضمر مخصوص، وأن يهتدي إلى طريق يوصله إلى معرفة ماأضمر وإلى التمكن من إظهاره، ولولا الشاهد المقترن بالمضمر، لصار الكلام عنده موصوفا بالخفاء والإبهام إن لم يكن منجرا الى اللغز والتعمية.

وقد تكون الشواهد على الإضمار إما **قولية** أو **حالية**.

2 . 1 — **الشواهد القولية** : تنقسم هذه الشواهد إلى قسمين : الشواهد **اللفظية** والشواهد **السياقية**.

2 . 1 . 1 — **الشواهد اللفظية** : تحصل هذه الشواهد من علامات الإعراب أو من صيغ الصرف أو من أدوات الربط المختلفة كحروف المعاني وغيرها، كما إذا

علمنا من بناء الفعل للمجهول، أنه لابد من تقدير فاعل ينبيه للمعلوم، وعلمنا من نظم بعض العبارات بواو العطف، أنه لابد من ترتيب إحداها على الأخرى كما لو دل هذا الربط على قيام علاقة العلة بالمعلول بين العبارات. (كأن نستدل من القول : «تزوج زيد وترك أصدقاءه» على أن زواجه كان سببا في تخليه عن اصدقائه).

2 . 1 . 2 — **الشواهد السياقية** : تتحصل هذه الشواهد من بنية النص الذي ورد فيه «الضمير» في تعالق عناصرها وتكامل أجزائها، وتختلف هذه الشواهد طبيعة وحجما : فقد تظهر أو تخفى، وقد تكثر أو تقل، فضلا عن اتخاذها صورا مختلفة تضيق أو تتسع : مثل الاستئناف البياني أو المقابلة أو المطابقة أو الدخول في باب الوصف المتعلق بالواقع أو باب القصص المتعلق بالخيال وما إلى ذلك.

3 . 1 . 2 — **الشواهد الحالية** : نقصد بها الشواهد التي نستفيدُها من خارج نص الدليل الإضماري، وتتعلق بعناصر متعددة نذكر منها مايأتي :

2 . 1 . 3 . 1 — **ذات المستدل وذات المستدَل له** (بفتح الدال) : قد يستعين المستدل في صوغ دليله والمستدَل له في فهمه بما يعلمه كل منهما عن الآخر بصدد معارفه وقدراته العقلية وأوصافه النفسية والخلقية ودواعيه الخاصة.

2 . 1 . 3 . 2 — **العالم الخارجي** : إن المعلومات الحاصلة عن الواقع تساعد المستدل على بناء دليله بوجه يستفاد منه أن المقصود معنى لم يتناوله اللفظ بالنطق، كما أنها تساعد المستمع على تبين مراد المستدل، وذلك بأن يقابل كلامه بما حصله من هذه المعلومات، فيحكم «بالمصادفة» بينهما أو «بالمصادمة»

2 . 1 . 3 . 3 — **المعرفة المشتركة** : وهي جملة من الاعتقادات والتصورات والتقويمات عن الذات والغير والأشياء والمعاني، يشترك فيها المتكلم والمخاطب مع جمهور الناطقين، وقد نميز فيها أقساما أربعة : «معرفة لغوية» و«معرفة ثقافية» و«معرفة عملية» و«معرفة حوارية».

أ — **المعرفة اللغوية** : تتعلق هذه المعرفة بكل الدلالات التي تلزم عن العبارات اللغوية المصرح بها والتي يكون بمقدور كل من الناطقين استنتاجها وإدراك وجودها.

ب — **المعرفة الثقافية** : تندرج في هذه المعرفة كل المعلومات الواقعية والقيمية المرتبطة بالعالم الخارجي والتي يتمكن كل ناطق من تحصيلها واستيعاب وظائفها.

ج — **المعرفة العملية** : تتعلق هذه المعرفة بكل ما يصاحب العبارات من «أدوار» عملية يحمل بعضها لازما عن بعض. ونقصد بـ «الدور» جملة القيم العملية

التي تلابس العبارة والتي تترتب عليها سلوكات وتطلعات عملية من لدن الناطق، كما إذا قال القائل : «قام زيد للصلاة»، فإن هذا القول يفيد أن المتكلم والمستمع يشتركان في إدراك أن هذا السلوك يلزم عنه أن يكون زيد قد توضأ وأن يكون قد نوى الصلاة.

د ــ **المعرفة الحوارية** : تندرج تحت هذه المعرفة كل معرفة تعلقت سواء بمقتضيات مقام الكلام أو بما سبق من مخاطبات بين المتحاورين في نفس المقام أو في غيره من مقامات الكلام. وبيِّن أن هذه المعرفة أخص المعارف المشتركة، ذلك أنها ثمرة التفاعل الحواري، ولايتمكن منها إلا من شارك في هذا التفاعل.

وقد سمى بلاغيو العرب الدلائل القولية «بالقرائن المقالية»، والدلائل الحالية «بالقرائن المقامية»، فكل مادلت عليه قرينة مقامية أو مقالية أو هما معا وأمكن ظهوره للمخاطب، يُعَدُّ طيه أولى من ذكره، بمَا أن الإيجاز الذي يحسن في العربية يقضي بأن يُبيَّن المعنى بأقل ما يمكن من الكلام من غير إخلال به.

حاصل القول في هذا الموضع أن للإضمار في الدليل أسباباً وأدلة مختلفة، أما الأسباب فهي : الاحتراز عن التطويل والقصد إلى الإيجاز والعلم السابق بالمُضْمَر والقصد إلى التدليس، وأما الأدلة، فمنها الأدلة القولية التي تشمل الأدلة اللفظية والسياقية، ومنها الأدلة الحالية التي تتعلق بالمستَدلّ والمستَدَل له وبالعالم الخارجي وبالمعرفة المشتركة على اختلاف أقسامها من معرفة لغوية وثقافية وعملية وحوارية. ونحن نمضي الآن إلى ذكر أقسام المضمرات الخطابية (بكسر الخاء)

ثالثا : أقسام الإضمار

اعلم أن المعاني المضمرة في الأدلة معان تلزم بوجه من الوجوه عما هو مصرح به، لذا جاز أن نعدها بمنزلة «لوازم» المصرح به، ولما كانت تختلف باختلاف طبيعة علاقة اللزوم بينها وبين ماتم التصريح به، تعين علينا تحديد أقسامها، ولابد في كل تقسيم من الاستناد إلى معيار أو أكثر، وقد اتخذنا من جانبنا معيارين أساسيين هما : «قبول الإنكار» و «الإنضاء إلى الإهمال».

فلا تخلو اللوازم الإضمارية من أمرين اثنين : إما أن تكون قابلة للإنكار وإما أن تكون غير قابلة له، فإن كانت قابلة للإنكار سميناها بـ «الدلالة المفهومية» وإن كانت غير قابلة للإنكار أطلقنا عليها اسم «الدلالة التضمنية»، ولا تخلو الدلالة التضمنية من أمرين اثنين : إما أن تكون مفضية للإهمال وإما أن تكون غير مفضية للإهمال،

فإن كان الأول سميناها بـ «الدلالة الاقتضائية» وإن كان الثاني أطلقنا عليها اسم «الدلالة القضائية».

1 ــ المضمرات المفهومية

حد المضمر المفهومي أنه لازم من لوازم المصرح به من الدليل، التي تقبل الإنكار. ذلك أن المستدل قد يعدل عن التصريح بمراده ليكون له طريق الى إنكاره إن اقتضى الحال.

ومثال ذلك أن يقول القائل : «بعض المسكرات حرام»، ويكون مراده من قوله : «ليست كل المسكرات حرام»، فإن اعترض عليه معترض : «لاأسلم لك أن بعض المسكرات حرام كيف ذلك والنص وارد بتحريمها كلها». أجاب بقوله : «بعض المسكرات بل كلها حرام»، فيكون قد أنكر الدلالة المفهومية التي تبادرت الى الذهن من قوله الأول من غير وقوع في شبهة التناقض.

ويلاحظ أن الخطاب الطبيعي الذي ترتبط به الأدلة الإضمارية أوثق ارتباط، تنتظمه بعض القوانين التي تضبط لزوم الدلالات المفهومية، نذكر هنا قانونين اثنين مع إيراد الأمثلة عليهما.

قانون انتشار التماثل : الراجح أنه إذا اتفق عنصران في بعض الأوصاف، صارا إلى الاتفاق في أوصاف غيرها.

مثاله : إن القول : «لاتشرب الخمر ولا النبيذ» تلزم عنه بطريق هذا القانون المفهومات التالية :

- لاتشتر الخمر ولا النبيذ
- لاتسْقِ الخمر ولا النبيذ
- لاتحمل الخمر ولا النبيذ...

وقد عُرفت المفهومات التي يضبطها قانون انتشار التماثل عند الأصوليين باسم «مفهومات الموافقة».

قانون انتشار التباين : الراجح أنه إذا اختلف عنصران في بعض الصفات، صارا إلى الاختلاف في أوصاف غيرها.

مثاله، إن القول : «لاتشرب الخمر واشرب اللبن» تلزم عنه بطريق هذا القانون المضمرات المفهومية التالية :

- لاتشتر الخمر واشتر اللبن

● لاتسق الخمر واسق اللبن
● لاتحمل الخمر واحمل اللبن

يتفرع عن هذا القانون مايمكن أن نسميه بـ «قانون التخصيص» ومقتضاه دلالتان : «دلالة القصر على الذات» و«دلالة القصر على الصفة».

مثال الدلالة الأولى : فالقول : «الله إله» يلزم عنه المضمر المفهومي التالي الذي يقصر الألوهية على الله :

● «الله وحده إله»، بدليل شهادة التوحيد : «لا اله إلا الله» التي تتضمن النفي والاستثناء المفيدين للحصر.

مثال الدلالة الثانية : فالقول : «الخمر رجس» يلزم عنه المضمر المفهومي الذي يقصر الخمر على الرجس :

● «الخمر رجس لاغيره»، بدليل الآية : «إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان» التي تحتوي : «إنما» الدالة على الحصر.

يبدو أن هذا الصنف من المفهومات الاضمارية يتولد عن القيود المقامية والمقالية التي يتقيد بها الكلام والتي تجعل الدلالة الصريحة مقصورة على أحوال هذه القيود، وقد سمى الأصوليون هذا النوع من المضمرات بـ : «مفهومات المخالفة».

2 . المضمـرات الاقتضائيـة

حد المضمر الاقتضائي أنه لازم من لوازم المصرح به من الدليل، التي لاتقبل الانكار ولا تفضي إلى الإهمال.

● مثال ذلك أن يقول القائل : «النبيذ حرام» فإن هذا القول ينطوي على معنى مضمر هو :

النبيذ شراب

فهذا المعنى بمنزلة لازم متقدم لحصول فائدة القول : «النبيذ حرام»، بحيث يمكن ايراده مع هذا القول فيزيده بيانا. كأن نقول :

النبيذ شراب وهو حرام

وهو أيضا لازم ضروري، بحيث لو قدرنا ارتفاعه لارتفعت الفائدة ارتفاعا ولغا القول لغواً كما إذا قلنا :

ليس النبيذ شرابا وهو حرام.

ومن أشهر المعايير التي استخدمت تمييز الاقتضاء عن غيره من الاضمارات، «معيار النفي»، ذلك أن الاقتضاء لايؤثر فيه النفي الذي يدخل على القول، فالعبارة :

ليس النبيذ حراما

يستفاد منها ما استفدناه من الاقتضاء في نقيضها، ولا أدل على ذلك من أن تركيب هذه العبارة مع نقيض الاقتضاء يُفضي هو الآخر إلى اللغو.

3 . المضمـــرات القضائيـــة

حد المضمر القضائيّ أنه لازم من لوازم المصرح به من الدليل، التي لاتقبل الإنكار ولا تفضي إلى الإهمال.

ومثال ذلك أن يقول القائل : «المسكر حرام»، فإن هذا القول يتضمن معنى وهو :

النبيذ حرام.

فلو فرضنا، أن القائل أنكر هذا المعنى، فلا يترتب على إنكاره اللغو كما في الإضمار الاقتضائيّ، وإنما يترتب عليه الكذب، فيكون كلامه مفيدا، لكنه كاذب.

ولا يعنينا هنا إلا هذا الصنف من المضمرات الذي أسميناه بـ «المضمرات القضائية»، أما الصنفان الآخران : المفهومات والاقتضاءات، فلا نشتغل بتفصيلهما في هذا الموضع، لأن الدليل الإضماري الذي كان مقصود «المنطقيين» لايتعلق بهما، وإنما نعلقه بالمضمرات القضائية وحدها.

3 . 1 ــ قيـاس الضميـر

3 . 1 . 1 ــ مقومـات قيـاس الضميـر

من المطويات القضائية، المطويات التي تتولد عن حذف هذه القضية أو تلك من الدليل الصناعي الذي اتخذه «المنطقيون» معياراً لتحليل وتقويم الإضمار ألا وهو «القياس»!، ومعلوم أن القياس نوعان : «حملي» وقد رتب أرسطو قوانينه، وشرطي وقد قننه أصحاب الرواق.

أما القياس الحملي، فيتألف من ثلاث قضايا حملية (أو خبرية) إحداها تسمى «النتيجة» والثانية تسمى «المقدمة الصغرى»، وتشتمل على موضوع النتيجة (أي المخبر عنه) والثالثة تسمى «المقدمة الكبرى» وتشتمل على محمول النتيجة (أي المخبر به)

وأما القياس الشرطي، فهو الآخر يتألف من مقدمتين، كبراهما قضية شرطية، وصغراهما قضية حملية مقرونة بحرف الاستدراك «لكن»، وهو نوعان : «الشرطي المتصل» وهو ماكانت كبراه مقرونة بأداة من «أدوات الاتصال»، مثل حرف الشرط، و«الشرطي المنفصل» وهو ماكانت كبراه مقرونة بأداة من «أدوات الانفصال» مثل حرف العطف والتخيير.

وقد سمي القياس الذي طويت بعض قضاياه بـ «قياس الضمير»، فتنقسم بذلك أقيسة الضمائر إلى ثلاثة أقسام : «الضمائر الحملية» و«الضمائر الشرطية المتصلة» و«الضمائر الشرطية المنفصلة»، فلنذكر أمثلة توضح الإضمار في هذه الأصناف الثلاثة :

3.1.1.1 ــ الضمائر الحملية :

أ ــ حذف قضية واحدة :

ــ حذف المقدمة الكبرى ؛ مثاله : «النبيذ مسكر، فكان حراما»، وكبراه المحذوفة هي : «كل مسكر حرام»

ــ حذف المقدمة الصغرى : مثاله : «كل مسكر حرام، فالنبيذ حرام»، وصغراه المحذوفة هي «النبيذ مسكر»

ــ حذف النتيجة : مثاله : «النبيذ مسكر وكل مسكر حرام» والنتيجة المحذوفة هي : «النبيذ حرام».

ب ــ حذف قضيتين اثنتين :

ــ حذف المقدمة الكبرى والنتيجة : مثاله : «النبيذ مسكر»، ومحذوفتاه : «كل مسكر حرام» و«النبيذ حرام»

ــ حذف المقدمة الصغرى والنتيجة : مثاله : «كل مسكر حرام» ومحذوفتاه : «النبيذ مسكر» و«النبيذ حرام»

ــ حذف المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى : مثاله : «النبيذ حرام» ومحذوفتاه : «النبيذ مسكر» و«كل مسكر حرام».

3.1.1.2 ــ الضمائر الشرطية :

فقد تحذف فيها قضية واحدة أو قضيتان، مثلها في ذلك مثل الضمائر الحملية، مع زيادة إمكانات الحذف التي تلزم عن خصائص أدوات الشرط المتصل والمنفصل.

ولنقتصر على مثالين لكل صنف من الصنفين الشرطيين

3 . 1 . 1 . 2 . 1 — الضمير الشرطـي المتصـل :

أ — حذف المقدمة الصغرى والنتيجة، مثاله : «إذا كان النبيذ مسكرا فهو حرام»، ومحذوفتاه : «النبيذ مسكر» و«النبيذ حرام».

ب — حذف المقدمة الصغرى والنتيجة مع الاستفادة من إحدى خصائص أداة الاتصال، مثاله : «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا»، ومحذوفتاه : «الأرض والسماء لم تفسدا» و«ليس في الأرض والسماء آلهة».

3 . 1 . 1 . 2 . 2 — الضمير الشرطـي المنفصـل :

أ — حذف المقدمة الكبرى والنتيجة، مثاله : «أنا لست شارب الخمر»، ومحذوفتاه : «شارب الخمر إما أنا أو غيري» و«شارب الخمر غيري».

ب — حذف المقدمة الصغرى والنتيجة مع الاستفادة من إحدى خصائص أداة الانفصال، مثاله : «لايكذب الكاذب وهو مومن» ومحذوفتاه : «الكاذب يكذب» و«الكاذب ليس بمومن».

3 . 1 . 2 — الاعتراضـات على قيـاس الضميـر

يتضح من حالات الطي في القياسات الضمرية الدعاوي الثلاث التالية :

— أن الطي يلحق أي جزء من أجزاء القياس، فقد يكون مقدمة أو نتيجة.

— أن الطي يأتي على قضيتين اثنتين من قضايا القياس.

— أن أي دليل مطوي يمكن رده رداً إلى واحد من أشكال نوعي القياس : الحملي والشرطي، بحيث يكون لكل «ضمير» مقابل هو «ظهير» باصطلاحنا.

لكن هذه الدعاوي القياسية تتوجه عليها الاعتراضات التالية :

3 . 1 . 2 . 1 — الاعتراض على تساوي المقدمة والنتيجـة في الطي :

الغالب أن الطي في الأدلة الطبيعية يخرج عن مقتضى الدعوى الأولى التي تسوي بين المقدمة والنتيجة في الاضمار، ذلك أنه كثيرا ما يتناول المقدمات دون النتيجة، بحيث يغلب على الاستعمال أن يدل ذكر القضية الواحدة على أنها دعوى يدعيها المتكلم، ومعلوم أن كل دعوى هي بمنزلة النتيجة من دليل محذوف المقدمات، لأن من يدعيها يحتاج إلى إثباتها إذا وقع الاعتراض عنها.

3 . 1 . 2 . 2 ــ الاعــتراض على حصــر الطــي فــي قضيتيــن

لايمتنع أن يكون الدليل الطبيعي مؤلفا من أكثر من مقدمتين لتعلقه بحال المستدل له (أو المستمع)، فقد لايحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سواها، وقد يحتاج إلى أكثر منها بحسب أحواله في العلم بالمطلوب الذي يدور بصدده الاستدلال، ولما كان هذا الدليل **تتفاوت مقدماته عددا** بحسب احتياج المستمع، فإن الطي قد يتناول فيه أكثر من قضيتين، وبذلك لاتصح دعوى حصر الطي فيهما.

3 . 1 . 2 . 3 ــ الاعــتراض على رد «الضميـر» إلى «ظهيـر» :

يمكن الاعتراض على دعوى أصحاب النزعة البرهانية برد كل دليل إضماري طبيعي إلى دليل صناعي برهاني من الوجوه التالية :

أ ــ المغالاة في تصحيح الدليل : إذا كانت برهانية الدليل تتوقف على إظهار مايحتاجه من المقدمات التي تضمن له حصول الصحة، فإن الفارق بين الدليل الإضماري وغيره من الأدلة كالتمثيل والاستقراء فضلا عن المغالطة ينتفي انتفاءً، من حيث إن هذه الأدلة بالامكان تصحيحها هي الأخرى بزيادة مقدمات فيها. وشتان بين الدليل الإضماري وبين هذه الأدلة، لأنه مرتب في صنف «الضمير» بينما هي مرتبة في صنف «الظهير» كما وضحنا ذلك من قبل.

ب ــ التعسف في تقدير المقدمات : هناك طرق غير متناهية لزيادة المقدمات في الدليل أو قل لتقديرها، لكن هذه التقديرات تظل من الناحية البرهانية متكافئة في إجرائيتها مادامت كلها توصل الى الصحة، أما إذا تخير البرهاني واحداً منها، فلا يكون ذلك إلا بمحض التحكم باعتبار أنه لايقوم عنده دليل يرجح أحد هذه التقديرات، أو يدل على أنه أقرب التقديرات إلى ماأخذ به المستدل في صوغه لدليله.

جـ ــ الوقوع في التسلسل : يسلم البرهاني بأن كل من يعتقد صدق النتيجة يلزمه الاعتقاد في مجموعة من القضايا التي تلزم عنها هذه النتيجة والتي ينبغي العمل على إظهارها حتى يتبين هذا اللزوم، يترتب على ذلك أنه مطالب بأن يتعدى هذه القضايا ويواصل تقدير المقدمات التي تلزم عنها والتنقير عن وجوه لزومها عنها لزوما برهانيا لأنها هي الأخرى يعتقد المستدل صدقها، ولأن كل تصديق عند البرهاني محتاج إلى التدليل عليه، وهذا يستلزم التسلسل.

د ــ دمج مراتب الضمير : عندما يقوم البرهاني بالتقدير، فإنه يلجأ إلى وضع المعنى المضمر من الدليل في رتبة المصرح به، فينشيء من ذلك دليلا موحدا يسلط

عليه معاييره الصورية، والحق أن رتبة المضمر تختلف عن رتبة المصرح به اختلافا تداوليا ملحوظا، فمقتضى المضمر أن يكون معلوما للمخاطب وأن لايشتبه على فهمه، بينما مقتضى المصرح به أن يكون غير معلوم للمخاطب وقد يشتبه على إدراكه، وايراد المضمر مع المصرح به في تركيب واحد يؤدي إلى الاخلال بالمقتضيات التداولية، كأن تنتقل إليه الأوصاف الخبرية للمصرح به، فيشتبه على المخاطب بعد أن كان متيقنا منه. وكأنْ يلزم فاعلَه الانقطاعُ[6]، لأن دخوله في عرض المعلوم يجلب عليه شبهة الانتقال من الدليل المطلوب إلى دليل غيره، ومعلوم أن هذا الانتقال غير مشروع في قوانين المخاطبة.

ويمكن مقارنة رتبة المقدمات المضمرة برتبة **القواعد الاستدلالية** التي تتبع في تحصيل النتيجة، فكما أن هذه القواعد لايصرح بها في الدليل، فكذلك المقدمة المطوية، فهي بمنزلة قاعدة تقوم بما تقوم به القاعدة الاستدلالية، وليس يمتنع قط أن نبني نسقا منطقيا تدخل فيه هذه المقدمة بوصفها قاعدة استدلالية.

حاصل القول أن النزعة القياسية والبرهانية تُضيِّق من وظيفة الدليل الاضماري، لأنها تتخذ معيارا استدلاليا لايسمح الا بعدد محدود من المضمرات، كما أنها تنسب اليه النقص، لانها توجب تقدير كل مالم يصرح به، وكان الأولى أن نرى في الاضمار لاثغرة لأن الثغرة تحتاج الى السد، وانما **طفرة** لأن الأصل في الطفرة تجديد في القواعد، اما بأن تحل محل غيرها أو تُنْشأ إنشاء.

بعد أن أنهينا كلامنا في أقسام الاضمارات الثلاثة المفهومية والاقتضائية والقضائية مع التركيز على القسم الأخير منها وانتقاد النزعة البرهانية التي سادت فيه، لم يبق علينا الا أن نتناول الركن الأخير من الدليل الاضماري وهو يتعلق بعملية التقدير.

(يتبع)

---

(6) **«الانقطاع»** : مصطلح مقرر في علم المناظرة، يقصد به إجمالا عجز الخصم عن التدليل أو عن دفع دليل خصمه.

(7) **«التعمية»** : مصطلح مقرر في علم المناظرة يقصد به عملية «تحرير المراد» من الدليل، ومقتضى «تحرير المراد» هو استخلاص المقصود مع تبيينه.



تجـربـي

د. الطاهر وعزيز

بالفرنسية «empirique» وبالانجليزية «empirical»

يرجع أصل هذا اللفظ العجمي إلى القرون الأولى من العصر المسيحي، حين أطلقت مدرسة طبية على نفسها هذا الاسم في مقابل المدارس الأخرى التي كانت تسمى «منطقية».

ويدل «empirique»، في معناه العام، على ما يستند إلى التجربة المباشرة. وهو، على وجه التخصيص، يقابل :

1 – في استعماله الفرنسي الشائع، كلمة «systématique»، أي «مقعّد» أو «نسقي». فهو يدل إذن على ما يكون نتيجة مباشرة للتجربة أو ما لايهم استنباطه من أي قانون أو خاصية معروفة، ولا يحتاج بالتالي إلى أن يُسلك في نسق.

2 – في الانجليزية، بصورة جوهرية، كلمة «rational»، أي «عقلي». فهو يعني إذن ما يقتضي التوسل بالتجربة كما هو شأن الفيزياء، على عكس ما لا يقتضيها مثل الرياضيات.

ويرتبط هذا المعنى الثاني بالنزعة التجريبية «empiricism» التي تعارض العقلانية الفطرية (كما هو الحال عند لوك في معارضته لديكارت).

هذا وقد يطلق لفظ «empirique» على ما يقتضي التجريب، أي التجربة المنهجية، وهو المعروف ب «التجريبي» «expérimental». ولكنه استعمال غير سليم، لأن «التجريبي» يقع في مقابل المعنى الأصلي لكلمة «empirique» التي استخدمنا في ترجمتها لفظ «تجربي» (بدون ياء بين الراء والباء) كما هو موجود في تراثنا عند المتقدمين والمتأخرين : «التجربيات هي القضايا المتوقفة على التجربة»[1].

---

1 حاشية العطار على ملوي السلم، مصر، المطبعة الميمنية، 1305 هـ.
انظر أيضا ابن تيمية الذي تحدث عن «العلم التجربي» في : الرد على المنطقيين، بيروت : دار المعرفة، (د.ت)، ص.95. وكذلك : عبد النبي الأحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دستور العلماء)، بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1975.

وذاك ما صنعه مثلا جميل صليبا في المعجم الفلسفي[2]، وعلى غراره مصطلحات الفلسفة في التعليم العام[3].

ولكن العادة قد جرت في الكتابات الفلسفية العربية الحديثة على ترجمة «empirique» أو «empirical» بأحد الألفاظ التالية :

أ - «تجريبي»، وهو استعمال غير سليم لأنه، من جهة، على خلاف ما تكون النسبة إلى التجربة، ولأنه، من جهة أخرى، يستعمل أيضا في ترجمة مصطلح «expérimental»، فيؤدي إلى خلط واضح.

ونجد ذلك مثلا عند مراد وهبة ويوسف كرم ويوسف شلالة في المعجم الفلسفي[4]. وكذلك في مصطلحات فلسفية من منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية (جامعة محمد الخامس)[5].

ب - «اختباري»، ولكن «الاختبار» أقوى مما يُقصد هنا من تجربة عادية. ثم إنه يستعمل لترجمة مصطلح «test»، فيؤدي هنا كذلك إلى خلط.

جـ - «أمبريقي»، وهي كلمة، مع ثقلها على اللسان، تهوِّل من معنى ليس فيه ما يهول. وربما دخلت فيما قاله المرحوم الشيخ أحمد زكي عن اللفظ الأجنبي الذي نتفنن في رسمه ونصوغ له حروفا عربية تؤدي نطقه عند العجم، ولانكون منه فائدة سوى البلبلة.

هذا، وقد استعمل أبو حامد الغزالي مثلا، بدل «التجريبيات»، لفظ «المجربات»[6].

2 - بيروت : دار الكتاب اللبناني، 1971.
3 - الرباط : مكتب تنسيق التعريب، 1977.
4 - القاهرة : دار الثقافة الجديدة، 1971.
5 - الدار البيضاء : دار الكتاب، (د.ت).
6 - الغزالي، معيار العلم، القاهرة : دار المعارف، 1961. ص. 188

مفهوم الأركيولوجيا L'archéologie

د. الطاهر وعزيز

قال ميشيل فوكو[1] جوابا عن سؤال متعلق بتحديد مفهوم الأركيولوجيا الذي هو مفهوم جوهري في فكره:

«لقد استعملت هذا اللفظ للدلالة على وصف الوثيقة «2» ولم أقصد به، مطلقا، اكتشاف بداية أو الكشف عن عظام رميمة.

«وأعني بـ «الوثيقة» أولا جملة الأشياء التي قيلت في ثقافة ما وعني الناس بحفظها وارتفع قدرها عندهم واستعملوها من جديد ووقع تكرارها وتحويرها، وباختصار: كل هاته المجموعة المنطوقة التي صنعها الناس واستغلوها في تقنياتهم ومؤسساتهم ونسجوا سداها من وجودهم وتاريخهم.

«واني لأنظر الى هذه المجموعة المنطوقة من حيث اللغة، أى النسق اللغوي الذي تستخدمه، ولكن من حيث العمليات التي كانت مصدرا لها. ويمكن أن أقول ان الامر ينحصر، بالنسبة الي، فيما يلي : كيف أمكن في عصر معين أن يقال ذا ولا يقال مطلقا ذاك؟ إن الأمر اذن أمر تحليل للظروف التاريخية التي تفسر ما قُبل أو وقع رفضه أو تم تحويره في الأشياء التي قيلت.

«ان «الوثيقة» تبدو إذن كنوع من الممارسة للخطاب، وهي ممارسة لها قواعدها وشروطها ومسارها الخاص وآثارها.

«ويطرح تحليل هذه الممارسة القضايا التالية:

– ماهي مختلف الأنماط الخاصة في الممارسة المقالية التي يمكن أن نجدها في فترة معينة؟

– ماهي العلاقات التي يمكن أن نقيمها بين مختلف الممارسات؟

– ماهي علاقاتها بالممارسات غير المقالية، مثل الممارسات السياسية والمجتمعية والاقتصادية؟

– ماهي التحولات التي يمكن أن تطرأ على هذه الممارسات؟»

ويمكن أن نقول اذن أن الأركيولوجيا تعني عند فوكو «استنطاق الوثائق» أو ماشاكل ذلك، ولايمكن ترجمتها بلفظ «حفريات» كما شاع وذاع.

---

1 - J-M Palmier, «La naissance d'un monstre», entretien avec Michel Foucault, Le Monde, 1969.

2 - Archive

المناظرة

مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج

المدير :

د.الطاهر وعزيز

رئيس التحرير :

د.طه عبد الرحمن

العنوان :

ص.ب. رقم : 6281 المعاهد، الرباط، المغرب

السنة الثالثة ـــ العدد 5

ذو الحجة 1412 - يونيه 1992

الافتتاحية.. 4
ملف «البنية»
1 - دراسات
د. أحمد المتوكل : التمثيل الدلالي — التداولي في النحو الوظيفي.... 5
د. طه عبد الرحمن : مفهوم البنية بين الرياضيات والمنطق......... 20
د. عبد السلام بن ميس : دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية.... 65
2 - ترجمة العدد
د. الطاهر وعزيز: البنية والتاريخ عند جورج دوميزيل............. 84
3 - كتاب العدد
كلود ليفي — ستورس : حكاية وشق 91
- عرض د. الطاهر وعزيز
4 - قاموس المناظرة
ذ. الزواري بغورة : مفهوم البنية............................ 95
فلسفة العلوم الانسانية
د. مصطفى حدية : مفهوم إدراك الآخر ومسألة الدور في علم
النفس الاجتماعي - 2 99
نصوص
إسماعيل الكلنبوي : رسالة في آداب البحث والمناظرة............. 107
تقريب لغة المنطق
د. طه عبد الرحمن : مسألة الدليل (3)، الاضمار في الدليل — بـ107

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد غياب نرجو أن يكون كغياب الهلال، لا يلبث بعده أن يتجلى بدرا، يأتي العدد الخامس من مجلة *المناظرة* متضمنا لملف خاص بمفهوم «البنية»، هذا المفهوم الذي أصبحت العلوم، كما قيل، تعمل تحت رايته، فإما أن تكشف بنيات وإما أن تنشئها. إن هذه العلوم تعتبر نفسها أنساقا أو أنها تقوم على أنساق.

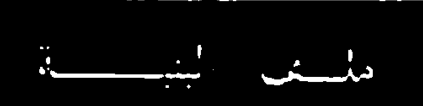
إن الانسان يميل تلقائيا إلى أن ينتقل في معرفته من البسيط إلى المركب ولكن ينبغي أن نميز بين بساطة ذاتية خداعة لا تعني شيئا وبساطة موضوعية مثمرة هي التي تعني العالم. فكان لا بد من إذن من قلب هذا الميل الطبيعي لدى الفكر البشري لكي نعلم ونصل إلى أن للكل قوانينه الخاصة ككل، ونعرف أن المنهاج الذي ينطلق من عناصر أولى قد يحجب عنا القوانين التي تتحكم في الكل(*).

ويتضمن ملفنا المذكور دراسات تتعلق بالبنية في اللغة والمنطق والرياضيات والفيزياء والتاريخ والانتولوجيا.

هذا وقد نظمت *المناظرة* في 29-30 مايو 1991 بتعاون مع الخزانة العامة للكتب والوثائق بالرباط وكلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط ومعهد الحسن الثاني للزراعة والبيطرة، ندوة في موضوع «المصطلح التراثي بين الإعمال والإهمال». وسوف ننشر أعمال هذه الندوة في العدد القادم بحول الله.

كما نظمت المجلة، في 27-28 مايو 1992 بتعاون مع كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، ندوة في «الخصائص المنهجية للفكر الأندلسي المغربي». وستتولى هذه الكلية نشر أعمال الندوة.

(*) J. Piaget, «La notion de structure», in : La Pensée Scientifique, Paris : Mouton/unesco, 1978, pp. 37-58.





التمثيل الدلالي ـــ التداولي في النحو الوظيفي من بنية خطية إلى بنية متعددة الطبقات

د. أحمد المتوكل
كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

مدخل :

حاولت، في مقال سابق،[1] اسهاماً في التعريف بمفهومين لسانيين أساسيين، «الوظيفة» و «البنية»، أن أرصد بعض وجوه الترابط القائم بين هذين المفهومين وكيفية التمثيل لهذا الترابط في بعض النماذج اللغوية.

وأروم، في هذا البحث، أن أقف عند جانب من جوانب «البنية» المتعددة الطبقات وهو الطبيعة السلّمية للعلاقات القائمة بين عناصر البنية باعتبارها مستوى من مستويات التمثيل داخل نموذج ما، وسأتناول هذا الجانب من خلال فحص التطور الذي حصل في «نظرية النحو الوظيفي» من نموذج 1978 إلى نموذج 1989 (ديك 1978 : وديك 1989) والذي يكمن أساسا في انتقال التمثيل الدلالي ـــ التداولي من بنية «خطية» ذات مستوى واحد إلى بنية «طبقيّة» (layered) متعددة المستويات.

1 - التمثيل الدلالي ـــ التداولي في نموذج 1978

قبل أن نعرض نمط المعلومات الممثل لها في البنية مصدر الاشتقاق ولطبيعة العلاقات القائمة بينها، يحسن أن نذكر، في عجالة، بتنظيم النحو في هذا النموذج وبالمسطرة العامة المتبعة فيه لاشتقاق العبارات اللغوية.

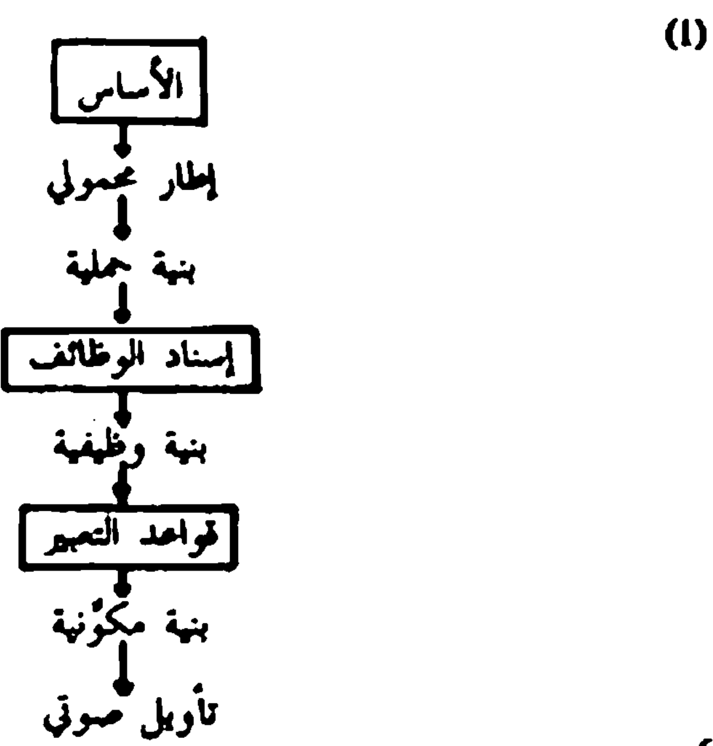
(1) نشر هذا المقال تحت عنوان «مبدأ الوظيفية وصياغة الأنحاء» في العدد الثالث من مجلة «المناظرة»

1.1 - تنظيم النحو : تذكير

يتم اشتقاق الجملة، حسب نموذج 1978، كما هو معلوم، عبر مراحل ثلاث يُضطلع في كل مرحلة منها ببناء بنية تمثل لزمرة من الخصائص. المحطات الاشتقاقية، إذن، ثلاث بنيات وهي : «البنية الحَمْلِيَّة» و «البنية الوظيفية» و «البنية المكوِّنيَّة». ويتكفل ببناء هذه البنيات ثلاثة أنساق من القواعد (أو ثلاثة مكوِّنات) : «الأساس» و «قواعد إسناد الوظائف» و «قواعد التعبير». وتقوم هذه الأنساق القاعدية بوظيفتها على النحو التالي : يُمدُّ الأساس (الذي هو عبارة عن خزينة للمفردات) باقي قواعد النحو بمصدر الاشتقاق وهو مدخل معجمي (أصل أو مشتق) ممثل له في شكل «إطار محمولي» يرصد الخصائص الدلالية والتوزيعية للمفردة. وينقل هذا الإطار المحمولي إلى «بنية حملية» تامة التحديد بإجراء «توسيعه» (أي إضافة الحدود اللواحق وتخصيص السمات الجهية والزمنية للمحمول). هذه البنية تُتَّخَذ دخلا لقواعد إسناد الوظائف فتُحَدَّد الوظائف «التركيبية» (الفاعل والمفعول)، أولا، ثم الوظائف التداولية (المحور و البؤرة) فيُحصَل على بنية وظيفية. في هذه البنية تتوافر المعلومات الدلالية والتداولية التي تستلزمها قواعد النسق القاعدي الثالث، قواعد التعبير. هذه القواعد فئتان اثنتان : قواعد تحدد الصورة التي تتحقق فيها عناصر البنية (قواعد صرفية، قواعد إسناد الحالات الإعرابية، قواعد إدماج «الملحقات»...) وقواعد تحدِّد رتبة هذه العناصر (قواعد موقعة). البنية الناتجة عن تطبيق قواعد التعبير هذه تُتَّخَذ دخلا للقواعد الصوتية التي يتم بواسطتها إسناد التأويل الصوتي.

ولنوضح تنظيم النحو في هذا النموذج بواسطة الرسم التالي :

(1)



2.1 - البنية الدلالية التداولية

البنية محل التمثيل للخصائص الدلالية والخصائص التداولية هي، كما سبق أن أشير إلى ذلك، البنية الوظيفية دخل «قواعد التعبير» باعتبارها تجمعا للمعلومات المتعلقة بهاتين الفئتين من الخصائص. ما يهمنا هنا من جوانب هذه البنية هو العلاقات القائمة بين ما يتواجد فيها من عناصر.

أهم عناصر البنية الوظيفية محمول (فعلي أو إسمي أو صفيّ أو ظرفي) دال على «واقعة» («عمل» أو «حدث» أو «وضع» أو«حالة») يواكبه عدد من «الحدود» التي هي حدود ــ موضوعات أو حدود ــ لواحق. بالإضافة إلى هذه العناصر المعجمية الصرّف ثمة مؤشرات (مجرّدة) تقوم بدور تحديد السمات الجهية والزمنية بالنسبة إلى المحمول ذاته والسمات الوظيفية (الوظائف الدلالية والتركيبية والتداولية) التي تخص الحدود. مثال ذلك البنية (3) التي تعد بنية وظيفية للجملة (2) :

(2) قابل خالد بكراً صباحاً

(3) [تامض {ق.ب.ل} فاعل ف (ع 1 س 1 :خالد) منف فا مح (ع 1 س2: بكر) متق مف (ن 1 ص1: صباح) زم بؤ]

حيث تا = تام، مض = ماض، منف = منفذ، فا = فاعل، مف = مفعول، متق = مُتَقَبِّل، مح = محور، بؤ = بؤرة، ع = معرفة، ن = نكرة.

من تفحص التمثيل (3)، يتبين أن من أهم خصائص البنية الوظيفية في النموذج الذي نحن بصدده كونها «مستوية»، تشتمل على مستوى واحد وهو الحمل. بعبارة أخرى، تقتصر البنية الوظيفية في هذا النموذج على التمثيل للواقعة (وللمشتركين فيها) لا تتعداها.

2 - التمثيل الدلالي ــ التداولي في نموذج 1989 :

يمثل كتاب ديك (ديك 1989) خلاصة مختلف الاقتراحات التي قُدِّمت خلال عشر سنوات لتعديل وإغناء النموذج الأول. ولعل أهم جديد في هذا الصدد هو : (أ) توسيع النموذج توسيعاً يمكنه من الأخذ بعين الاعتبار لكل الملكات التي تشكل «القدرة التواصلية» وبناؤه، على هذا الأساس، بناء قالَبِيّاً و (ب) تقليص البنيتين الحملية والوظيفية إلى «بنية تحتية» واحدة و (ج) صياغة هذه البنية على أساس أنها تمثل لأشياء أخرى غير الواقعة ذاتها وأنها لاتشتمل على مستوى واحد بل على مستويات متعددة. في هذا المبحث نعرض بإيجاز لكل من هذه السمات الثلاث.

1.2 - تنظيم «نموذج مستعمل اللغة الطبيعية»

تتألف «القدرة التواصلية» لدى «مستعمل اللغة الطبيعية» من خمس ملكات على الأقل وهي : الملكة «اللغوية» والملكة «المنطقية» والملكة «المعرفية» والملكة «الإدراكية» و الملكة «الاجتماعية». ويعرف ديك (2-1:1989) هذه الملكات الخمس على النحو التالي :

(أ) **الملكة اللغوية** : «يستطيع مستعمل اللغة الطبيعية أن ينتج ويؤول إنتاجا وتأويلا صحيحين عبارات لغوية ذات بنيات متنوعة جدا ومعقدة جدا في عدد كبير من المواقف التواصلية المختلفة».

(ب) **الملكة المنطقية** : «بإمكان مستعمل اللغة الطبيعية، على اعتباره مزوداً بمعارف معينة أن يشتق معارف أخرى بواسطة قواعد استدلال تحكمها مبادىء المنطق الاستنباطي والمنطق الاحتمالي».

(ج) **الملكة المعرفية** : «يستطيع مستعمل اللغة الطبيعة أن يُكوِّن رصيدا من المعارف المنظمة، ويستطيع أن يشتق معارف من العبارات اللغوية كما يستطيع أن يختزن هذه المعارف في الشكل المطلوب وأن يستحضرها لاستعمالها في تأويل العبارت اللغوية».

(د) **الملكة الادراكية** : «يمكن مستعمل اللغة الطبيعية أن يدرك محيطه وأن يشتق من إدراكه ذلك معارف. وأن يستعمل هذه المعارف في إنتاج العبارات اللغوية وتأويلها»

(هـ) **الملكة الاجتماعية** «لا يعرف مستعمل اللغة الطبيعية مايقوله فحسب بل يعرف كذلك كيف يقول ذلك لمخاطب معين في موقف تواصلي معين قصد تحقيق أهداف تواصلية معينة».

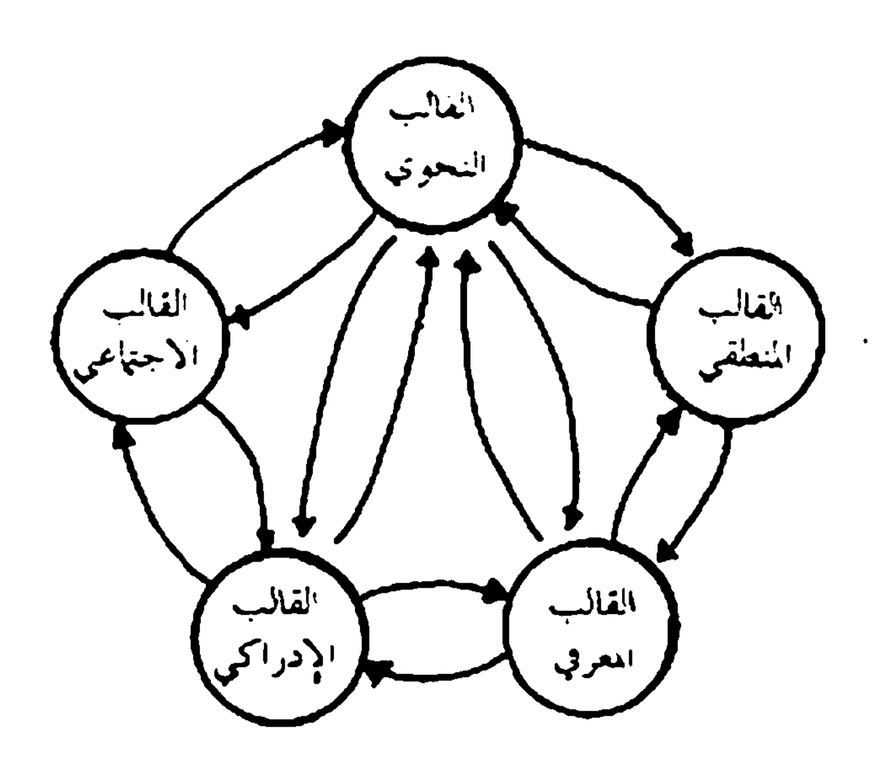
ويُقترح، على أساس هذا التصور للقدرة التواصلية، أن يصاغ «نموذج مستعمل اللغة الطبيعية» في شكل جهاز يتكون من خمسة قوالب يضطلع كل قالب منها برصد ملكة من الملكات التواصلية السالف تحديدها. ويكون بذلك «نموذج مستعمل اللغة الطبيعية»[2] مؤلفا من خمسة قوالب هي : القالب النحوي[3] والقالب المنطقي والقالب المعرفي والقالب الإدراكي والقالب الاجتماعي. ويشكل كل قالب من هذه القوالب نسقا مستقلا من القواعد يتميز عن القوالب الأخرى من حيث موضوعه

(2) راجع الصياغة الحاسوبية لنموذج مستعمل اللغة الطبيعية في (كونولي وديك 1989)

(3) تجدر الإشارة هنا إلى أن التداوليات تشكل جزءا من القالب النحوي ذاته وليست قالبا مستقلا قائم الذات

ومن حيث إوالياته إلا أن هذه القوالب جميعها ترتبط بعضها ببعض علاقة تفاعل[4] كما هو موضح في الرسم التالي :

«نموذج مستعمل اللغة الطبيعية».



ولنأخذ، مثالاً للترابط بين القوالب الخمسة، تفاعل القالب النحوي والقالب المنطقي في رصد القوة الإنجازية التي تواكب عبارة لغوية ما. بينا، في مكان آخر[5] أن من الأوصاف الملائمة الممكنة للسمات الإنجازية لجمل اللغات الطبيعية الوصف المبني على الافتراض التالي :

(1) ترصد القوة الإنجازية التي تنعكس بشكل من الأشكال على الخصائص الصورية (النحوية والمعجمية) للجملة (سواء أكانت هذه القوة الإنجازية حرفية أم كانت مستلزمة) في القالب النحوي ذاته حيث يؤشر لها بواسطة «مخصص إنجازي» في البنية مصدر اشتقاق الجملة.

---

(4) يكتب ديك (ديك 2.1989) عن تفاعل الملكات الخمس : «هذه الملكات المختلفة يجب أن تتفاعل فيما بينها بحيث تنتج كل ملكة منها خرجا يكون أساسيا بالنسبة لعمل الملكات الأخرى. وفي مستوى «نموذج مستعمل اللغة الطبيعية يجب أن تكون ثمة إواليات تصل بين مختلف القوالب التي تضطلع برصد هذه الملكات...»

(5) انظر (المتوكل قيد الطبع)

(2) أما القوة الإنجازية التي ليس لها ارتباط بأية خاصية من الخصائص النحوية أو المعجمية للجملة كما هو الشأن في الجملة (5) التي ترادف الجملة (6) :

(5) إن الجو شديد البرودة في هذه القاعة

(6) أغلق النافذة من فضلك.

فإن رصدها يتم وفقاً للمسطرة العامة التالية : يُؤشَّر، في القالب النحوي ذاته، في مستوى البنية التحتية للقوة الإنجازية الحرفية («الإخبار» بالنسبة للجملة (5)) ويتم اشتقاق بنية تحتية ثانية، داخل القالب المنطقي، انطلاقا من البنية التحتية الممثل لها في القالب النحوي عن طريق قواعد منطقية استدلالية، فيكون بذلك اشتقاق الجملة «حساساً» لا للمعلومات المتوافرة في البنية التحتية «النحوية» فحسب بل كذلك لما يوجد من معلومات في البنية التحتية المشتقة بواسطة قواعد القالب المنطقي.

2.2 - من البنيتين الحمليه والوظيفية إلى البنية التحتية :

من المبادىء التي حاولت الصياغة الجديدة نموذج النحو الوظيفي الاستجابة لها مبدأ الاقتصاد في الإواليات سواء ما تعلق منها بالتمثيل أم ما تعلق بالاشتقاق. في إطار الاقتصاد في الاواليات الاشتقاقية اقترح ديك (ديك 1989) أن تجمع المعلومات الممثل لها في البنية الحملية والمعلومات الممثل لها في البنية الوظيفية في بنية واحدة يمكن أن تسمى «بنية تحتية». وتشكل هذه البنية محل التمثيل لكل ما تستوجبه قواعد التعبير لبناء البنية المكونية التامة التحديد.

بتقليص البنيتين الحملية والوظيفية إلى بنية تحتية واحدة، يصبح تنظيم القالب النحوي كما هو موضح في الرسم التالي :

(7)

بنية تحتية

(تمثيل دلالي — تداولي)

↓

قواعد التعبير

↓

بنية مُكَوِّنيّة

↓

قواعد صوتية

↓

تأويل صوتي

3.2 - البنية التحتية وتعدد الطبقات

يتم التواصل بين مستعملي اللغات الطبيعية عن طريق «نصوص». وينقسم النص، في الغالب من الأحوال، إلى «جملة» ومكونات «خارجية» كالمبتدإ والمنادى والذيل. ما يهمنا هنا هو بنية المكون الأساسي للنص، أي الجملة.

تتألف الجملة من عناصر أساسية ثلاثة: الحمل والقضية والقوة الإنجازية. ويتكون الحمل، في حد ذاته، من ثلاثة عناصر أو حمول فرعية وهي : الحمل «النووي» والحمل «المركزي» والحمل «الموسع». وتقوم بين عناصر الجملة هذه علاقات سلمية إذ إن كل عنصر يُعدُّ «إطاراً» يدمجُ فيه العنصر الذي يسفُله. فالحمل النووي يدمج في إطار الحمل المركزي والحمل المركزي يدمج في إطار الحمل الموسع والحمل الموسع ككل يدمج في إطار القضية التي تدمج في إطار القوة الإنجازية. ويتم الانتقال من مستوى إلى المستوى الذي يعلوه عن طريق إضافة «مخصص» ولاحق (أو مجموعة من اللواحق) إلى عنصر نواة، وفقا للبنية العامة (8) :

(8) {مخصص نواة لاحق}

ويشكل النواةَ في كل انتقال العنصرُ المدمج كما يتبين من المسطرة التالية :

(أ) يتكون الحمل النووي من المحمول وعدد معين من الحدود الموضوعات يختلف باختلاف «محلاتية» المحمول (أي ما يقتضيه المحمول من حدود موضوعات). البنية العامة، إذن، للحمل النووي هي (9) :

(9) [محمول موضوع^1، موضوع^2... موضوع ^{ن}].

وينتقل من الحمل النووي إلى حمل مركزي بإضافة مخصص المحمول (بعض السمات الجهية) واختياراً لاحق من لواحق المحمول («الحال» و «الأداة» و «المستفيد»...) كما يتبين من البنية (10).

(10) π_1 حمل نووي σ_1

حيث π_1 - مخصص المحمول و σ_1 = لاحق محمول.

(ب) يشكل ما يُسمّى «الحمل الموسع» البنية التي تمثل للواقعة (العمل أو الحدث أو الوضع أو الحالة) والمشاركين فيها. ويتألف الحمل الموسّع من الحمل المركزي باعتباره نواةمضافا إليه «مخصّص الحمل» (السمات الزمنية وبعض السمات الجهية) واختيارا لاحق (أو لواحق) حمل (ظروف الزمان وظروف المكان والعبارات الدالة على «العلة» و «الهدف» و «النتيجة». يأخذ، على أساس ذلك، الحمل الموسع الشكل التالي :

(10) π_2 و ي : [حمل مركزي] 26

حيث π_2 = مخصص الحمل، 26 = لاحق حمل؛ وي = متغير الواقعة.

(ج) يُدمَج الحمل الموسَّع في إطار «القضية» التي تتألف إذاك من هذا الحمل باعتباره نواة و «مخصص قضوي» (الموجهات الدالة على ما يسمى «الموقف القضوي» أي موقف المتكلم من فحوى القضية) ولاحق قضوي (إحدى العبارات الدالة على موقف قضوي مثل : «فعلا»، و «بدون شك»، و «بكل تأكيد»...) طبقا للبنية العامة (11) :

(11) π_3 س ي : [حمل موسع] 36

حيث π_3 مخصص قضوي؛ 36 = لاحق قضوي؛
س ي = متغير القضية.

(د) يشكل إطار القوة الانجازية أعني «طبقة» في بنية الجملة إذ إنه يتألف من القضية باعتبارها نواة له مضافا إليها «مخصص إنجازي» («إخباري»، «استفهام»، «أمر»...) ولاحق إنجازي اختياري، وفقا للبنية العامة (12) التي تشكل بنية الجملة ككل :

(12) π_4 ن ي : [قضية] 46

حيث π_4 = مخصص إنجازي؛ ن ي = قوة إنجازية؛ 46 = لاحق إنجازي

3 - من مبررات اعتماد بنية متعددة الطبقات :

بعد أن عرضنا بإيجاز لكيفية انتقال التمثيل الدلالي ــ التداولي في النحو الوظيفي من بنية ذات طبقة واحدة الى بنية متعددة الطبقات، ثمة سؤال يفرض نفسه وهو: إذا كان هذا التعديل الحاصل في البنية مصدر اشتقاق الجملة وارداً ما فماهي مبرراته ؟ للإجابة على هذا السؤال سنورد، في هذا المبحث، بعض ما استدل به في أدبيات النحو الوظيفي على وجوب التمييز بين الطبقات المقترحة وترتيبها.

(أ) يخالف الحمل القضية والقوة الإنجازية من حيث إنه ينتمي الى المستوى «التمثيلي» للجملة في حين تنتمي الطبقتان الأخريان إلى المستوى «العلاقي». والفرق بين هذين المستويين واضح كما هو معلوم. فالمستوى الأول يتضمن وصف الواقعة (الحادثة في أحد العوالم الممكنة واقعية كانت أم مفترضة) المحال عليها في حين أن المستوى الثاني يؤشر للعلاقة القائمة بين المتكلم والمخاطب من جهة والمتكلم وفحوى النص من جهة ثانية.

ولسنا في حاجة هنا إلى إعادة ما قُدم في الأدبيات اللسانية عموما من مبررات التمثيل داخل النحو لا للسمات التمثيلية فحسب بل كذلك للسمات العلاقية، القضوية والإنجازية.

(ب) على أنهما تنتميان إلى مستوى واحد، تشكل القضية والقوة الإنجازية طبقتين بنيويتين متمايزتين. ضابط ذلك ما يلي :

1) تحدد القوة الإنجازية «الفعل اللغوي» المنجز (إخبار، استفهام، أمر...) في حين تشكل القضية فحوى هذا الفعل اللغوي.

2) من روائز ورود التمييز بين هذين المفهومين أن ثمة أشكالا من التعبير اللغوي ترد فيها القوة الإنجازية دون قضية (باعتبار القضية ناتجة عن إحالة وإسناد). مثال ذلك العبارات التي من قبيل «صه»، «zut!».

3) يمكن أن تواكب القضيةَ الواحدةَ قوى إنجازيةٌ متباينة كما يتبين من المقارنة بين الجمل التالية :

(13) أ — صافحتَ هنداً

ب — هل صافحت هنداً ؟

ج — صافح هنداً !

(ج) لعل أدق تمييز داخل الجملة هو التمييز بين القضية والحمل. لذا، يصعب في كثير من الأحيان التفرقة بين هذين المفهومين، ولذلك أيضا نجد أنحاءاً كثيرة لا تدخل في الاعتبار إلا أحدهما باعتبارهما مفهوما واحدا.

إلا أن الفروق بين الحمل والقضية كثيرة وإن دقت. وفي ما يلي بعض ما أورده ديك (ديك 1989) من هذه الفروق :

1) يحيل الحمل على «واقعة»، أي على شيء يمكن أن يقال عنه إنه حدث في عالم من العوالم الممكنة، على شيء يمكن إدراكه إدراكا حسياً (كأن يرى أو يسمع) ويمكن تأطيره في الزمان والمكان بيد أن القضية تحيل، في مقابل ذلك، على ما يمكن معرفته أو اعتقاده، على ما يمكن أن يكون موضع شك أو استغراب، على ما يمكن جحده أو الاعتراض عليه، على ما يمكن وصفه بالصدق أو الكذب.

2) الأفعال المقتضية لجملةٍ فضلةً لها فئتان : أفعال تأخذ فضلةً لها مجرد حمل وأفعال تستلزم قضية ويمثل ديك (ديك 1989 :48) للفرق بين الفئتين من الأفعال بالتقابل بين الفعلين «to see» (رأى) و «To believe» (اعتقد) في جملتين من قبيل (14 أ) و (14 ب) :

(14) a - Peter saw that John Gave the book to the librarian in the library.

b - Peter believed that John Gave the book to the librarian in the library.

في نفس السياق، يذهب هنخفلد (هنخفلد 1988). إلى أنه يمكن تصنيف المحمولات الفعلية حسب نمط الفضلة التي تقتضيها. على هذا الأساس، يمكن التمييز بين الأفعال المقتضية لجملة تامة (قوة انجازية ومحتوى قضوي) والأفعال المقتضية لقضية والأفعال التي لا تقتضي إلا حملا بسيطا. ويمثل لهذه الطوائف الثلاث بالأفعال الدالة على القول والأفعال «المعرفية» والافعال «الإدراكية»، التي تأخذ، على التوالي، البنيات (15 أ) و (15 ب) و (15 ج) :

(15) أ ــ قال ف (س ي) منف (جملة) متق

ب ــ عرف ف (س ي) متض (قضية) متق

ج ــ رأى ف (س ي) متض (حمل) متق

3) يلاحظ ديك (ديك 48:1989) أن ثمة أنماطا من الالتباس تكمن في كون الفعل الرئيسي يمكن أن يأخذ فضلة له قضية أو مجرد حمل. مثال ذلك الفعل (To see) في جمل من قبيل الجملة (16 أ) التي تعني في الوقت ذاته ما تعنيه الجملتان (16 ب) و (16 ج) :

(16) a - Peter saw that John gave the book to the librarian

b - Peter actually perceived John giving the book to the librarian.

c - Peter realized, understood that John gave the book to the libration.

هذا النوع من الالتباس يمكن رفعه بالتمييز بين الطبقتين الحمل والقضية.

4) في مجال الاحالة بواسطة ضمير، يلاحظ ديك (ديك 1989 : 250) أن اللغة الأنجليزية تميز بين الضميرين (it) و (so) على أساس أن الأول يستعمل عائدا على حمل في حين أن الثاني يستعمل عائدا على قضية. ولا يسوغ إحلال أحدهما محل الآخر كما يتبين من المقارنة بين الجملتين التاليتين :

(17) a - John saw that Mary was pregnant, but Peter didn't see it/* so.

b - John thaught that Mary was pregnant, but Peter didn't think so/* it.

(د) درج، في نموذج 1978، على اعتبار السمات الجهية والسمات الزمنية مؤلفة لمخصص واحد، مخصص المحمول. إلا أنه تبين فيما بعد أن هذه السمات تتوزع، في الواقع، على طبقتين بنويتين مختلفتين. فثمة سمات جهيَّة تنتمي إلى الحمل المركزي (كالجهة «التام» والجهة «غير التام») باعتبارها تتعلق بالخصائص الداخلية للواقعة الدال

عليها محمول الحمل النووي وثمة سمات جهية أخرى جديرة بأن تعد منتمية إلى طبقة الحمل الموسع باعتبارها تسهم في تسوير الواقعة دون أن تمس خصائصها الداخلية. من هذه السمات الجهية : «الاستمرار» و «الاعتياد» و «التكرار»... أما السمات الزمنية فتنتمي جميعها («الحاضر»، الماضي المطلق / للماضي النسبي»، «المستقبل المطلق المستقبل النسبي») إلى طبقة الحمل الموسع باعتبار هذه السمات تخص موضعة الواقعة باعتبارها كلا — في «المحور الزمني» و لاتتعلق بأية خاصية من خصائصها المعرِّفة لها.

ويصدق ما قلناه عن الجهة والزمان على «الموجهات» كذلك، حيث يتم التمييز، بالنظر إلى الطبقية، بين فئات ثلاث من الموجهات : الموجهات «اللازمة» والموجهات «الموضوعية» والموجهات «الذاتية». ويرصد ديك (ديك 1989 : 205) التفرقة بين هذه الزمر من للموجهات على النحو التالي :

1) تحدد الموجهات «اللازمة» العلاقات القائمة بين مشارك من المشاركين في الواقعة وتحقيق هذه الواقعة. ويمكن أن تخص هذه الموجهات «قدرة» المشارك على تحقيق الواقعة و «رغبته» في تحقيقها. وتتحقق هذه الموجهات غالبا في شكل أفعال مساعدة من قبيل «استطاع أن ...» و «أراد أن» (أو «رغب في أن...»). هذه الزمرة من الموجهات تنتمي بحكم وظيفتها إلى الطبقة الأولى، طبقة الحمل المركزي باعتبارها من مخصّصات المحمول π_1.

2) وتحدد الموجهات «الموضوعية» تقويم المتكلم لحظوظ حدوث الواقعة انطلاقا مما يعرفه بوجه عام عن الوقائع. ويمكن تقسيم هذه الموجهات الى قسمين هما :

(أ) الموجهات «المعرفية» التي من قبيل «أكيد»، «محتمل» «ممكن»، «جائز»...
(ب) الموجهات «الشرعية» التي من قبيل «مقبول»، «ممنوع»، «مستحب» وغيرها. وتنتمي هذه الموجهات بنوعيها إلى الطبقة البنيوية الثانية، أي الحمل الموسع، على اعتبارها من مخصصات الحمل π_2 .

3) أمّا الموجهات «الذاتية» فإنها الموجهات التي تخص موقف المتكلم الشخصي تجاه صدق القضية. بهذا التحديد تكون هذه الموجهات سمات مخصص القضية π_3، وتكون بالتالي منتمية إلى الطبقة البنيوية الثالثة.

(هـ) تقدم أن اللواحق، في نموذج 1989، يختلف بعضها عن بعض من حيث الطبقة البنيوية التي تنتمي إليها. فثمة لواحق الحمل المركزي 16 ولواحق الحمل الموسع 26 كما أن ثمة لواحق القضية 36 ولواحق القوة الإنجازية 46 ويقدم ديك وآخرون (ديك وآخرون 1990) مجموعة من الملاحظات تفيد أن لكل فئة من الفئات الأربع خصائص مميزة وأن التصنيف حسب الطبقة البنيوية له قدر معقول من الورود.

وفي ما يلي بعض من هذه الملاحظات :

(1) تتميز لواحق المستوى التمثيلي، لواحق الحمل بنوعيها، عن لواحق المستوى العلاقي، بكونها تنفرد بأخذها وظائف تركيبية (فاعل، مفعول) ووظائف تداولية (محور، بؤرة). فالملاحظ أنه من الصعب إسناد هذين الضربين من الوظائف إلى لواحق القضية أو إلى لواحق القوة الإنجازية ويمكن الجزم بأن حيز إسناد هذه الوظائف لايتعدى الحمل الموسّع.

(2) ومما يباين بين لواحق الحمل المركزي ولواحق الحمل الموسع السمات التالية :

(أ) لايوضع من القيود على توارد اللواحق المركزية ما يوضع على لواحق الحمل الموسع. مثال ذلك أن اللواحق الحاملة للوظائف الدلالية «المصدر» و «الاتجاه» و «المسار» موقوفة على المحمولات الدالة على التنقل. في مقابل ذلك ليس ثمة قيد على توارد لواحق الحمل الموسع التي يمكن أن تساوق أي محمول.

(ب) تسند الوظيفتان الفاعل والمفعول إلى الحدود الموضوعات (المنفذ والمتقبل) بالدرجة الأولى وإلى اللواحق المركزية بالدرجة الثانية. أما لواحق الحمل الموسّع فيندر أن تسند إليها إحدى هاتين الوظيفتين وإن إسندت قلما يتم ذلك بشروط. مفاد هذا أن حيز إسناد الفاعل والمفعول المفضل هو الحمل المركزي، موضوعاته فلواحقه.

(ج) تمتاز لواحق الحمل الموسّع، اللواحق 26. بقدر كبير من حرية الرتبة. فهي تحتل الرتبة الأخيرة في الجملة. كما يمكن أن تتصدر الجملة. أما اللواحق المركزية فلا يسوغ أن تتقدم على المحمول. قارن :

(18) أ ــ سافرت هند البارحة

ب ــ البارحة سافرت هند

(19) أ ــ سارت هند والنيل

ب ــ والنيل سارت هند.

(20) a - **Jean** prenait un café au jardin.

b- Au jardin, Jean prenait un café.

(21) a - Jean va à Paris

b - A Paris, jean va.

3) تشكل اللواحق القضوية واللواحق الإنجازية زمرتين من اللواحق متمايزتين

تؤديان وظيفتين مختلفتين. فاللواحق القضوية «وسائل معجمية تمكن المتكلم من تقويم المحتوى القضوي للفعل اللغوي الذي ينجزه حين تلفظه للجملة». أما اللواحق الانجازية فهي، في مقابل ذلك، «وسائل معجمية تتحدد (أو تتعدل) بواسطتها القيمة الإنجازية للجملة». ويمكن أن يُدرَك الفرق بين الزمرتين من اللواحق من المقارنة بين الجملتين التاليتين :

(22) أ ــ بدون شك، سيتزوج خالد هنداً غداً

ب ــ بصراحة، سيتزوج خالد هنداً غداً.

ففي الجملة الأولى، تؤشر العبارة «**بدون شك**» لموقف المتكلم من المحتوى القضوي للجملة (مدى اعتقاده لصدق القضية) في حين أن العبارة «**بصراحة**» في الجملة الثانية لا تتعلق بالقضية وإنما بالفعل ــ اللغوي ذاته[6]. فهذان اللاحقان ينتميان، إذن، بحكم وظيفتهما إلى طبقتين بنيويتين مختلفتين، طبقة القوة الإنجازية وطبقة القضية على التوالي. ويظهر هذا الفرق بين الفئتين من اللواحق في التصرف. من ذلك :

(أ) أنْ اللاحق القضوي يمكن أن يحتل مواقع مختلفة في الجملة بيد أن اللاحق الانجازي يعسر احتلاله لموقع آخر غير الموقع الصدر[7] :

(23) أ ــ سيتزوج خالد هنداً بدون شك غداً

ب ــ سيتزوج خالد هنداً غداً بدون شك

(24) أ ــ سيتزوج خالد هنداً بصراحة غداً

ب ــ سيتزوج خالد هنداً غداً بصراحة.

(ب) وأن اللاحق الإنجازي يمكن أن يتوارد مع قوات إنجازية مختلفة في حين أن اللاحق القضوي مقصور تساوقه على القوة الإنجازية «الإخبار»، كما يتبين من المقارنة بين زمرتي الجمل التاليتين :

---

(6) لنذكر أن هذه العبارات عُدّت، في إطار ما سمّي «الفرضية الإنجازية»، ظروفا متعلقة بفعل الجملة الإنجازية المقدرة في مستوى البنية العميقة. على هذا الأساس، تكون البنية التالية البنية العميقة للجملة (22 ب) :

أ ــ[ج₁ أقول بصراحة [ج₂ سيتزوج خالد هندا غدا]]

(7) حين يتأخر اللاحق كما هو الشأن في الجملة التالية يصبح إذّاك لاحق الطبقة الأولى، طبقة الحمل المركزي :

(أ) ــ سيناقش خالد هنداً بصراحة.

(25) أ ــ جدياً، سيزورنا خالد بعد غد

ب ــ جدياً، هل سيزورنا خالد بعد غد ؟

ج ــ جدياً، سأفرّ إلى الخارج !

(26) أ ــ بدون شك، سيزورنا خالد بعد غد

ب ــ أبدون شك سيزورنا خالد بعد غد ؟

ج ــ بدون شك، سأفرّ إلى الخارج !

ويُرجع ديك وآخرون (ديك وآخرون 1990 : 55) لحن الجمل التي من قبيل (26 ب ــ ج) إلى «أن اللواحق القضوية تقتضي، عامة، من المتكلم موقفا إيجابيا تجاه صدق القضية» فينحصر ورودها، لذلك، في الجمل الخبرية أو يكاد.

خلاصة : يعد انتقال التمثيل الدلالي ــ التداولي، في النحو الوظيفي، من بنيتين مستويتين مقصورتين على الحمل وحده إلى بنية موحدة متعددة الطبقات، تعديلا له ما يبرره إن على مستوى الوصف أو على مستوى التنظير. فالتأشير، في البنية مصدر الاشتقاق للخصائص الحملية والخصائص القضوية والخصائص الإنجازية في شكل طبقات يعلو بعضها البعض لا يسهم في إرضاء أحد المبادىء الأساسية في صياغة النماذج اللغوية، مبدأ الاقتصاد في مسطرة الاشتقاق، فحسب بل يتيح تمثيلا أكفى، أشمل وأدق في ذات الوقت، للمعلومات التي تقتضيها القواعد المسؤولة عن تحديد الخصائص الصورية للعبارات اللغوية.

المـراجـع

بالللغة العربية :

المتوكل أحمد، 1985، الوظائف التداولية في اللغة العربية. الدار البيضاء، دار الثقافة.

المتوكل أحمد، 1986، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، الدار البيضاء : دار الثقافة.

المتوكل أحمد، 1988، من قضايا الرابط في اللغة العربية. الرباط : عكاظ.

المتوكل أحمد، 1989، اللسانيات الوظيفية : مدخل نظري، الرباط : عكاظ.

باللغات الأجنبية

Bolkestein, A.M. et al (eds), 1985, Syntax and Pragmatics in Functional Grammar. Dordrecht : Foris.

Connolly, J. H. and Dik, S.C., eds, 1990, Funtional Crammar and the Computer. Dordrecht Foris.

Dik, Simon C., 1978, Functional Crammar. Amsterdam North-Holland.

Dik, Simon C., 1989, the theory of Functional Grammar. Part 1 : the structure of the clause. Dordrecht : Foris.

Dik, Simon C., 1990, FGC MNLU : Functional Grammar Computional Model of Natural language User, In Conolly and Dik (eds).

Dik, Simon C et al, 1990, the hierachical structure of the clause and the typology of satellites. In Nuyts et al (eds).

Hannay, M. and Vester, E. 1990, Working With functional Grammar : Description and Computational applications, Dordrecht : Foris.

Hengeveld, K., 1989, Layers and Operators in Functional Grammar. Journal of linguistics. 25.

Moutaouakil, 1989. Pragmatic functions in a functional Grammar of Arabic. Dordrecht : Foris.

Moutaouakil, forthcoming, Syntax, Pragmatics and Logic in Functional Grammar. Dordrecht : Foris.

Nuyts, J. et al (eds), 1990, Layers and Levels of representation in Language theory : A functional view. Amsterdam : Benjamins.

بسم الله الرحمان الرحيم

مفهـــوم البنيـــة
بيـن الرياضيـات والمنطقيـات

د. طه عبد الرحمان
كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

تمهيد : الارتباط الرياضي المنطقي

إعلمْ أن الصلة بين المنطقيات[1] والرياضيات أشبه ما تكون بالصلة بين المنطقيات والنحويات. فكما أن المنطق ارتبط بالنحو لرتباطا تعددت أُشكاله وتفاوتت درجاته وتقلبت أطواره، فكذلك ارتبط المنطق بالرياضيات ارتباطا اختلفت مظاهره ومراتبه ومراحله، حتى إن علم المنطق صار يدعى بـ «المنطق الرياضي»؟ وليس من شك أن أسباب هذا الارتباط تضرب بعيدا في تاريخ هذين العلمين، وتمتد صاعدة إلى زمن نشأتهما مع أورغانون أرسطو وأصول إقليدس، إلا أن الذي يعنينا هنا ليس هو الاشتغال التاريخي بأسباب التفاعل بين العلمين، وإنما النظر المنطقي فيما كان من وجوه التفاعل بينهما متعلقا بمسألة «البنية».

لقد اتخذت العلاقة بين المنطقيات والرياضيات في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن صورة رد[2] أحد العلمين إلى الآخر، فكان الرد ردين : أحدهما، **منطقي** والآخر، **رياضي**.

أما **الرد المنطقي**، فهو أيضا ردان . أحدهما **تأسيسي** والآخر **تنسيقي**. أما **الرد المنطقي التأسيسي**، فعبارة عن إرجاع الأصول الرياضية إلى معان منطقية أولية تتفرع عنها القضايا الرياضية بالتركيب والتوليد، كأن يُرد العدد إلى المجموعة، وتُرد

المجموعة الى الفئة والفئة إلى المحمول، ويمثل هذا الاتجاه راسل وفريجه وهُوَايتْهِد[2].

وأما **الرد المنطقي التنسيقي**، فهو عبارة عن تنسيق النظريات الرياضية تنسيقا صوريا ومعالجتها معالجة التركيبات الخالصة، ويمثل هذا الاتجاه كل من بيانو الذي نسَّق نظرية الحساب[3]. وهيلبرت الذي نسَّق نظرية الهندسة[4].

وأما **الرد الرياضي**، فهو عبارة عن استخدام مناهج الجبر وآليات الحساب في صياغة المسائل المنطقية، هذا الاستخدام الذي أدى إلى نشوء فرعين للجبر هما: «جبر الفئات» و «جبر العلاقات»، ويمثل هذا الاتجاه بيرس وشرودر ودى مورغان وجوفنس وفين وماك كول[5].

وقد أدت مختلف الإشكالات المنهجية، **التصويرية** منها **والتنسيقية**، المتعلقة بالنظرية المنطقية التي أثارها هذا الرد المزدوج إلى نشوء مبحث منطقي جديد في أواسط الثلاثينات من هذا القرن يختص بتوثيق الصلات بين المنطقيات والرياضيات، وعرف هذا المبحث باسم «نظرية النماذج»، وقد تولت تأسيسه وتطويره نخبة من الرياضيين المتمنطقين هم : لوفَنْهام وسكوليم ولنجفورد وغودل وهنكين وروبنسون وتارسكي[6] الذي يرجع إليه الفضل في استقلال هذا المبحث بموضوع محدد ومنهج متميز وفي حصوله على الاسم الذي اشتهر به؛ وتارسكي هذا من تلامذة المدرسة المنطقية الرياضية التي ازدهرت في بولونيا في مطلع هذا القرن، والتي جمعت أعلاما في المنطق فتحوا أبوابا في هذا العلم مازالت لطرافتها وعمقها تُنهض همم الباحثين لاستلهامها أو الاشتغال بها.

وبفضل هذا المبحث الرياضي المنطقي الجديد، اتجهت مناهج النظرية المنطقية إلى الاتحاد مع مناهج الرياضيات، هذا الاتحاد الذي سيُمَكِّنها من الانتقال من مرتبة الاستمداد من العلم الرياضي الى مرتبة إمداد هذا العلم، وافادته ببراهينها الصورية وبآفاق جديدة للعمل الرياضي تجلّت في مزيد الاكتشاف للبراهين الرياضية التي تنزل منازل في التجريد والتعميم والتوحيد يعلو بعضها فوق بعض.ويطوي بعضها البعض.

وإذا كانت نظرية النماذج قد استطاعت أن تجمع بين الرياضيات والمنطقيات جمعا، حتى تبادلا فيما بينهما النفع والتأثير، واحتاج أحدهما إلى الآخر في توسيع مباحثه وأبوابه وتطوير مسائله ونتائجه، فما ذاك إلا لأن الرياضيات الحديثة تختلف عن التوجه الوجودي للرياضيات التقليدية التي اشتغلت بالكائنات المقدارية لذاتها، أعدادا كانت أو أشكالا، واستبدلت به توجها بنيويا، إذ اهتمت أساسا بالارتباطات التي تدخل فيها هذه الكائنات المقدارية، سواء كانت هذه الارتباطات، علاقات أو عمليات، فنزلت هذه الإنشاءات الارتباطية الرياضية من أنساق المنطق منزلة الدلالات التي تؤوِّل هذه الأنساق، وتمثلت على الخصوص، في مفهوم «البنية»، فلنبين إذن ماهي

البنية : خصائص وأنواعها وما موقعها من النسق المنطقي، تحقيقا وتحديداً.

أولا ـــ البنية في الرياضيات : نظرية البنى

لايخفى على أحد أن الرياضيات الحديثة اختصت بالتنظير للبِنَى، فالجبريات* منها تنظر في بُنى الجبر، والوضعيات** منها تشتغل ببنى للوضع، والترتيبات* منها تبحث بنى الترتيب، واتجهت الرياضيات إلى توسيع مجال هذا النظر البنيوي، فلم تقتصر على الاشتغال ببنى خاصة واحدة واحدة، وإنما تعدّت ذلك إلى النظر في البنى مجتمعة في فئات متمايزة؛ ثم صارت إلى بحث الارتباطات الممكنة بين الفئات البنيوية المختلفة. فلنشتغل ببيان مسالك هذا النظر البنيوي الذي يتزايد تنسيقا وتعميقا، وذلك بتحليل مفهوم «البنية»، وتعريفه، ثم تمييز فروعه المختلفة، وتحديد طرق ارتباط هذه الفروع البنيوية فيما بينها.

1 - تعريف البنية

إعلمْ أن مصطلح «البنية» لم يستقر استعماله في مجال الرياضيات إلا في أواخر الثلاثينات من هذا القرن. أما مفهومها، فقد أخذ أهل الجبر وأهل الهندسة يتداولونه منذ نهاية القرن الماضي، وكانوا يعبرون عن هذا المدلول بلفظ «النسق». ويبدو أن أول تعريف رياضي لمصطلح «البنية» جاء عند «بورباكي» الذي هو اسم مستعار لجماعة من الرياضيين الفرنسيين المرموقين في كتابهم المشترك : أصول الرياضيات: I نظرية المجموعات، المنشور سنة 1939.

واعلمْ أن البنية إجمالا هي عبارة عن مجموعة تتصف بالخصائص الأربع الآتية :

1.1 - البناء*

إن أفراد المجموعة المكونة للبنية ليست أفراداً مفرقة يقع النظر في خصائصها واحدا واحداً، ولاهي أفراد مجمّعة تؤخذ أخذ الكل المُصْمَت الذي لا يتجزأ ولايتفرع، وإنما هي مجموعة مبنية بناء، إذ تنتظم أفرادها في ارتباطات تُخرج الأفراد عن وصف الانعزال كما تُخرج المجموعة عن وصف الجمود. وتتخذ هذه الارتباطات صورتين اثنتين : إحداهما «العلاقات»، والثانية «العمليات».

أما العلاقات، فهي عبارة عن كل الارتباطات التي تجمع بين الأفراد مثنى أو ثلاث أو رباع، الخ، ويتسع المدلول الرياضي للعلاقة ليشمل أيضا الصفات التي تقوم ببعض الأفراد ولاتتعدى إلى غيرها؛ وتسمى هذه الصفات بالعلاقات الواحدية* في مقابل العلاقات الإثنانية* والثلاثية* الخ.

وأما العمليات ، فهي عبارة عن الارتباطات التي تجعل الأفراد يتولد بعضها من بعض.

وقد تتميز من بين أفراد المجموعة التي تترابط بهذه العلاقات وتجري عليها هذه العمليات، فرد واحد أو أكثر تسهم في جانب هذه العلاقات والعمليات في تشكيل المجموعة وبنائها.

ونذكر البنية مثلا هو مجموعة الأعداد الطبيعية، فهذه المجموعة لا توجد ككتلة جامدة ولا أشتاتا متفرقة، إذ تنتظم عناصرها بعلاقات قد تكون هي علاقة «أصغر» أو علاقة «أكبر» وما شابه ذلك، كما تتركب هذه العناصر فيما بينها بعمليات تحتمي بعضها من بعض، مثل عملية «الضرب» أو عملية «الجمع»، ويكون من العناصر المتميزة في حصول هذه العلاقات ودخول هذه العمليات العدد: 0.

2.1 - الترتيب

إن البنية ليست مجموعة مبنية بتلك فحسب، أي مجموعة من الأفراد المرتبطة فيما بينها بواسطة علاقات وعمليات مع تميز بعض منها، بل هي أيضا مجموعة مرتبة ترتيبا. لقد اتضح لنا أن البنية تتألف من مجموعات أربع: مجموعة الأفراد أو قل «المجموعة الفردية» ويسميها الرياضيون «مجال التحول» أو «المجال»، ومجموعة العمليات، ويسمونها «الدوال» أو «التوابع» أو قل «المجموعة الطبيعية»، ومجموعة العلاقات، أو قل «المجموعة العلاقية»، ثم مجموعة الأفراد المتميزة أو قل «المجموعة المتميزة»، إلا أن هذه المجموعات الأربع لا تدخل في البنية دخول العناصر في المجموعة، وإنما دخول العناصر في «المتوالية» ذلك أن المجموعة لا تحتاج إلى ترتيب معين لأفرادها، بينما المتوالية تحتاج احتياجا إلى هذا الترتيب، لأن موقع كل عنصر من العناصر فيها يحدد له وظيفة خاصة تميزه عن غيره. فلو فرضنا أن المجموعات المكوّنة للبنية جاءت غير مرتبة، لتعذر علينا تبين وظائفها، ونسبنا للواحدة منها ما ينبغي أن ننسبه للأخرى، ذلك أنه يجوز، مثلا، أن تكون المجموعة الفردية مكونة من عناصر هي أزواج، ومعلوم أن العلاقة قد تربط بين الأفراد مثنى مثنى، فتكوّن بذلك جملة أزوَاج، وحينئذ تكون بين أيدينا مجموعتان اثنتان، كل منهما مجموعة أزوَاج، فلا ندري أيهما المجموعة الفردية وأيهما المجموعة العلاقية، فنحتاج إلى ترتيبهما في البنية، حتى نتبين وظيفة كل منهما.

وقد جرت عادة الرياضيين أن يميزوا المتوالية عن المجموعة باستخدام الأقواس التالية:) (أو الأقواس الحادة : > ، <.

ولما كانت البنية مبنية بعناصر مجموعة أربعة مرتبة فيما بينها، فالبنية هي رياضيا متوالية رباعية، أو قل باصطلاحنا، «رابوعا» نرمز إليه بـ «بن»، ونصوغه بالصورة التالية :

بن = (جا، عا، تا، ما)

حيث جا ترمز إلى مجموعة المجال، وعا إلى مجموعة العلاقات وتا إلى مجموعة التوابع، وما إلى مجموعة العناصر المتميزة.

وإذا جاز للمجموعة العلاقية أن تشتمل على أكثر من علاقة واحدة، وللمجموعة التابعية على أكثر من عملية واحدة وللمجموعة المتميزة على أكثر من عنصر واحد، فكذلك يجوز للمجال أن يحتوي على أكثر من مجموعة، سواء قلّت عناصرها أو كثرت، وسواء اختلفت أصنافها أو اتحدت.

ولما أمكن تعدد عناصر كل مجموعة من المجموعات الأربع المكونة للبنية، بن، احتجنا إلى أن نستبدل بصورتها الإجمالية المذكورة أعلاه صورة تفصيلية هي :

بن = (جا$_1$، ....،مجا$_ن$ ،عا$_1$ ،....،عا$_هـ$ ،تا$_1$ ،....،تا$_و$ ،مـ$_1$ ،....،مـ$_ي$)

إلا أن هذه الصورة التفصيلية لِـ بن تقتضي أن تقترن هذه البنية بحيثية توضح أن التعدد في عناصر المجموعات الأربع ليس شرطا في البنية، فقد تخلو من بعض هذه العناصر من غير أن يؤثر ذلك في «بنائها»، لأن هذا «البناء» درجات متفاوتة، بعضها أدق من بعض، ويكفي في أدنى درجاته أن يقوم على علاقة واحدة أو عملية واحدة، إلا أن البنية لاتخلو من المجموعة الفردية (أو المجالية)، حتى ولو لم تحو إلا على عنصر واحد، لأن هذا العنصر هو الذي ستخذه العلاقة متعلقا أو العملية معمولا، فيجعل لها محلا تجري فيه.

وعلى هذا نصوغ البنية بن مقرونة بحيثيتها كما يلي :

بن = (جا$_1$ ،....،جا$_ن$ ،عا$_1$ ،....،عا$_هـ$ ،تا$_1$ ،....،تا$_و$ ،مـ$_1$ ،....،مـ$_ي$)

بحيث ن > 0 (ن لاتكون فارغة) وهـ، و، ي $\geq$ 0 (هـ، و، ي، قد تكون فارغة) وجا$_1$ ....جا$_ن$ هي المجموعات المجالية (أي المجموعات التي سيجري بناؤها) و عا$_1$،...،عا$_هـ$ هي العلاقات التي تتناول جا$_1$ $\cup$ ... $\cup$ جا$_ن$ (أي اتحاد المجموعات المجالية)، و تا$_1$،...،تا$_و$ هي التوابع أو العمليات التي تتناول نفس الاتحاد المجالي و مـ$_1$،...،مـ$_ي$ هي العناصر المتميزة من نفس الاتحاد.

ونمثل لذلك بالبنية بط التي يتكون مجالها من مجموعة الأعداد الطبيعية، طا، ومجموعتها العلاقية من الصفة : «زوجي»، صف، ومن العلاقة الإثنانية : «أصغر»، $<$ ، وتتكون مجموعتها التابعية من عملية واحدية هي «التالي»، تل، ومن عمليتين اثنانيتين هما : «الجمع»، +، و «الضرب»، ×، ومجموعتها المتميزة من العددين : «0» و «1». وتكون صورتها هي :

بعط = (طا، صف، > ، تل، +، ×، 0، 1) .

3.1 - التصنيف التشابهي

إن البنية لا تقتضي بناء المجال وترتيب المجموعات الأربع المكوِّنة لها فحسب، بل تقتضي أيضا تحديد الصنف التشابهي* الذي تختص به، فقد نميز في البنية بين جانبين اثنين، نسمي أحدهما «الجانب العاملي»، ونسمي الثاني «الجانب المعمولي».

أما الجانب العاملي للبنية، فيتكون من مجموع العلاقات والتوابع والعناصر المتميزة.

ولما جانبها المعمولي، فيتكون من عدد العناصر التي تربط بينها كل علاقة علاقة، أو قل، «المتعلقات»، ومن عدد العناصر التي تدخل عليها التوابع، أو قل، «المتبوعات»؛ ولما كانت العناصر المتميزة لا متبوع لها، فإن قيمتها المعمولية تكون هي : 0.

وإذا نحن نظرنا في البنية العددية المذكورة أعلاه، بعط، فإن جانبها المعمولي يتخذ الصورة التالية :

(0 , 0 , 2 , 2 , 2 ,1)

حيث مدلولات الأعداد في هذه المتوالية هي على الترتيب : 1 : عدد متعلقات الخاصية «زوجي» و 2 الأولى : عدد متعلقات «أصغر» و 2 الثانية : عدد متبوعات الجمع، و 2 الثالثة : عدد متبوعات الضرب، و 0 الأول هو القيمة المعمولية للثابت العددي 0 و 0 الثاني هو القيمة المعمولية للثابت العددي 1.

وإن جانبي البنية : العاملي والمعمولي، هما اللذان يشكلان ما يسمى في الاصطلاح «صنف التشابه»، إذ تكون البنيتان متشابهتين صنفا إذا كان لهما نفس الجانب العاملي ونفس الجانب المعمولي. يترتب على هذا؛ أن البنيتين المتشابهتين قد تختلفان في عدد العناصر المكونة لمجاليهما، إذا يكفي في الصنف التشابهي أن تكون العلاقات والتوابع والعناصر المتميزة متقابلة فيما بينها.

وتجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أن البنية، وإن تعددت المجموعات التي تُكونها، فإنه يبقى بالإمكان رد أجزائها العلاقية والتابعية والمتميزة، بعضها إلى بعض. فقد نرد المجموعة التابعية إلى المجموعة العلاقية، كما نرد المجموعة المتميزة إلى المجموعة التابعية، ذلك أنه أيا كانت العناصر المجالية التي يدخل عليها التابع، فإنها تشكل مع العنصر المجالي الذي يتقوم به التابع، جملة العناصر التي يمكن أن تربط بينها علاقة مقابلة لهذا التابع. فإذا كان التابع، كما هو الشأن في البنية العددية الطبيعية بعط، هو الضرب، ×،

الذي يدخل على عددين أيا كانا، س و ع والذي يولد منهما عددا آخر ف، فإنه يمكن رده إلى علاقة، ضا، تقرن الأعداد الثلاثة، ونصوغ ذلك كما يلي :

ضا (س، ع، ف) $\equiv$ (س × ع = ف)

حيث $\equiv$ ترمز الى التكافؤ بين الطرفين.

أما رد العنصر المتميز إلى التابع، فيكون بإنزاله منزلة عملية لاتتناول أي معمول، أو قل، إن العنصر المتميز هو تابع لامتبوع له.

4.1 - التنوع البنيوي

إن البنى أنواع مختلفة، فمنها نوع البنى الجبرية ونوع البنى الترتيبية ونوع البنى الموضعية. ولقد اجتهدت جماعة بورباكي في إنشاء نظرية عامة للبنى تمكننا من تمييز الأنواع المختلفة لها، وتسميها هذه الجماعة بـ «أمهات البنى»، وتُعرِّف لنا النوع البنيوي* (أو «البنية الأم»[*])، وتبين لنا كيف أنه يستوفي الشرائط التالية :

أ ــ أسرة* متناهية غير فارغة من المجموعات المتمايزة فيما بينها،

(با$_1$ ، با$_2$ ،....، با$_م$) ، تسميها بالمجموعات الأساسية للنوع البنيوي، نب.

ب ــ أسرة متناهية قد تكون فارغة من مجموعات متمايزة عن المجموعات الأساسية، (جا$_1$، جا$_2$،...،جا$_ن$)، تسميها بالمجموعات المساعدة للنوع البنيوي، نب

ج ــ طريقة أو طرق لبناء مرتب لمجموعات جديدة انطلاقا من الأسرتين : الأساسية والمساعدة، بواسطة العمليات المجموعية المعلومة : الاتحاد* والتقاطع* والمجموع الجداني* ومجموعة الأجزاء*...، وتسمى هذه الطريقة أو الطرق البنائية بـ «الوصف المميز» للنوع البنيوي، نب.

د ــ علاقة تربط بين المجموعات الأساسية والمجموعات المساعدة يطلق عليها إسم «مسلمة النوع البنيوي»، نب.

يتضح من هذا التعريف أن النوع البنيوي يتحدد بمجموعات متفرعة من الأسرتين المجموعيتين : الأساسية والمساعدة، تشكل كل مجموعة منها بنية، كما يتضح منه أن الخصائص المطلوبة في هذه البنى تحددها المسلمة التي قد تكون أصلا تندرج تحته مسلمات فرعية.

ولما كان النوع البنيوي تدخل فيه بنى متعددة، فإن طبيعة المجموعات الأساسية والمساعدة التي تتركب منها كل بنية لاعبرة بها، وإنما العبرة بالخصائص التي تحدد

هذا التركيب، سواء أكان تركيبا داخليا يؤلف بين العناصر الأساسية أم كان تركيبا خارجيا يؤلف بين العناصر الأساسية والمساعدة فإذا اتصفت بنية من نوع معين بهذه الخصائص المنصوص عليها أصلا في المسلمة واتصفت بها بنية تختلف عنها في طبيعة العناصر الأساسية، ولم تختلف عنها في عددها، فإن البنيتين تُعَدان من نوع بنيوي واحد، هذا النوع الذي يتساوى والمسلمة التي تصفه، ذلك أن الشرائط المتعلقة بتحديد المجموعة الأساسية والمجموعة المساعدة والمجموعة المركبة متضمنة في الشرط الرابع الذي هو شرط العلاقة أو المسلمة.

وبعد تحديد مفهوم النوع البنيوي، نمضي الآن الى بيان خصائص البنى التي تندرج تحت نوع بنيوي متميز، اشتهر بكونه يشكل مجالا تداخلت فيه الرياضيات بالمنطقيات، وهذا النوع هو «البنى الجبرية».

2 ـ البنى الجبرية : تعريفها و أصنافها

إن «البنية الجبرية»، أو قل بإيجاز، «الجبر» هو عبارة عن بنية تخلو مما أسميناه بـ «المجموعة العلاقية» وتكتفي بالمجموعة التابعية والمجموعة المتميزة.

ويمكن أن نصوغ صورة البنية الجبرية كالتالي :

بـج = (جا، تا$_1$، تا$_2$،...،بـ$_1$، بـ$_2$...)

حيث المجموعة المجالية، جا، قد تكون عناصرها متناهية أو غير متناهية، والمتوالية التابعة (تا$_1$ ، تا$_2$...) قد تكون متناهية أو غير متناهية.

وينبغي لكل تابع (أي عملية) في البنية الجبرية أن يستوفي الشروط التالية :

أ ــ أن تكون متبوعاته **متناهية**، بمعنى أن تكون متبوعاته واحدة أو مثنى أو ثلاث أو رباع وهكذا.

ب ــ أن يكون **محددا تحديدا كليا**، بمعنى أن التابع يُسند لكل متوالية متوالية من عناصر المجموعة المجالية، جا، عنصرا وحيداً من المجموعة نفسها بوصف هذا العنصر قيمة هذه المتوالية، فتكون بذلك المجموعة المجالية، جا، متصفة بخاصية «الانغلاق» بحسب هذا التابع، إذ ما من متبوعات مأخوذة من هذه المجموعة إلا وتكون قيمتها بموجب هذا التابع عنصراً في المجموعة نفسها، كما تكون هذه القيم متصفة بخاصية «الوحدانية»، ذلك أنه إذا كانت المتبوعات متساوية مثنى مثنى، فإن التابع يحافظ على هذا التساوي في القيم التي يسندها إلى هذه المتبوعات

ج ــ **أن يكون داخليا**، بمعنى أن تكون المتبوعات وقيمها مستمدة كلها من

نفس المجموعة ولا تخرج إلى غيرها من المجموعات التي يمكن أن يتشكل منها المجال في حالة اشتماله على مجموعات متعددة، تمييزاً لهذا التابع عن التابع الخارجي الذي يدخل على متواليات بعضّ عناصرها مستمد من المجموعة الأساسية وبعضها الآخر من المجموعة المساعدة.

ولايخفى أنّ ذِكرنا لهذا الشرط الأخير يستفاد منه أننا سنقصر كلامنا على بنى جبرية مخصوصة، وهي تلك التي تكون فيها العمليات داخلية، وهي : «شبه الزمرة» و «نصف الزمرة» و «الحلقة» و «الحقل» و «جبربول».

1.2 - شبه الزمرة

إن «شبه الزمرة»، شز، بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعملية ثنائية داخلية محددة تحديدا كليا نرمز لها بنجمة *، أي أنها بنية تقوم على مسلمة هي :

ـــ أن العملية * محددة تحديدا كليا.

وصورة شبه الزمرة هي :

شز = (جا، *)، بحيث أيا كان العنصران س و ع من جا، فإن حاصل العملية التي تدخل عليهما، (س * ع)، يكون عنصرا من جا.

● مثال شبه الزمرة : مجموعة الأعداد الطبيعية، طا، المزودة بعملية الجمع، +، أي (طا، +)، ذلك أن حاصل جمع عددين طبيعيين، أيا كانا، هو عدد طبيعي وحيد، بينما مجموعة الأعداد الطبيعية، طا، المزودة بعملية الطرح، ـــ، أي (طا، ـــ)، ليست شبه زمرة، إذا ليس حاصل طرح عدد طبيعي من آخر عدداً طبيعيا بالنسبة لكل زوج من هذه الأعداد، فقد يكون هذا الحاصل عددا سالبا، في حين لا تتضمن مجموعة الأعداد الطبيعية إلا 0 ومافوقه أي > 0

2.2 - نصف الزمرة

إن «نصف الزمرة»، نز، بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعملية الثانية داخلية، * ، قائمة على مسلمتين هما :

أ ـــ أن العملية * محددة تحديدا كليا.

ب ـــ أنها تتصف بخاصية التجميع *، أي، أنه أيا كانت العناصر س و ع و ف من جا، فإن :

((س * ع) * ف) = (س * (ع * ف)) = س * ع * ف، فتكون بنية «نصف الزمرة» أخص من بنية «شبه الزمرة»، إذ تزيد عليها بوصف التجميع.

● مثال نصف الزمرة : مجموعة الأعداد الصحيحة الموجبة، صا $^+$، المزودة بعملية الجمع، +، : (صا$^+$، +)، ذلك أن حاصل جمع أي عددين صحيحين موجبين هو عدد صحيح موجب وحيد، وأن جمع عدد صحيح أول مع جمع عددين صحيحين ثان وثالث يساوي جمع جمع الأول والثاني مع الثالث.

3.2 - نصف الزمرة الواحدي

إن «نصف الزمرة الواحدي»، نو، بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعملية اثنانية داخلية * تأخذ بالمسلمات الثلاث الآتية :

أ ــ أن العملية * محددة تحديدا كليا.

ب ــ أنها تتصف بخاصية التجميع.

ج ــ أنها تقبل عنصراً محايداً حياداً أيمن وأيسر، بمعنى أنه يوجد عنصر من جا هو ح$_1$ بحيث أيا كان العنصر س من جا، فإن

(س * ح$_1$) =(ح$_1$ * س) = س

ويتخذ « نصف الزمرة الواحدي» نو الصورة التالية :

نو = (جا، *، ح$_1$)، حيث ح$_1$ هو العنصر المتميز.

وبهذا، يكون «نصف الزمرة الواحدي» أخص من نصف الزمرة؛ إذ يتقيد بقيد إضافي هو وجود العنصر المحايد.

● مثال نصف الزمرة الواحدي : مجموعة الأعداد الطبيعية، طا، المزودة بعملية الجمع، +، أي (طا، +)، إذ أن حاصل جمع أي عددين طبيعيين هو عدد طبيعي وحيد، و أن جمع عدد طبيعي أول مع جمع عددين طبيعيين ثان وثالث يساوى جمع جمع الأول والثاني مع الثالث، وأن العدد الطبيعي 0 هو عنصر محايد أيمن وأيسر معا.

4.2 - الزمرة

إن «الزمرة»، بز، بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعملية اثنانيه داخلية * قائمة بمسلمات أربع هي :

أ ــ أن العملية * محددة تحديدا كليا.

ب ــ أنها تتصف بخاصية التجميع.

ج ــ أنها تقبل الدخول على العنصر المحايد.

د ــ أنها تقبل تناظر• العناصر التي تدخل عليها، بمعنى أنه أيا كان العنصر س من جا، فإن له نظيرا• سَ في هذه المجموعة بحيث إذا دخلت عليهما العملية *، كان الحاصل مساويا للعنصر الحايد $ح_1$، أي :

(س * سَ) = (سَ * س) = $ح_1$.

وعليه، فإن «الزمرة» هي أخص من «نصف الزمرة الواحدي»، لكونها تزيد عليه بوصف إضافي هو وصف التناظر.

● مثال الزمرة : مجموعة الأعداد الجذرية• الموجبة، $جا^+$ المزودة بالضرب، ×، : ($جا^+$، ×)، ذلك أن كل حاصل ضرب عددين جذريين موجبين هو عدد جذري وحيد، وأن ضرب عدد جذري موجب أول في ضرب عددين جذريين موجبين ثان وثالث يساوي ضرب ضرب الأول والثاني في الثالث، وأن العدد الجذري الموجب 1 هو عنصر محايد أيمن وأيسر، وأن لكل عدد جذرى موجب نظير هو مقلوبه•.

وتصير الزمرة «زمرة آبلية» أو «تبديلية»، مد، إذا قامت بشرط مسلمة خامسة هي :

هـ ــ أن العملية * تتصف بخاصية التبديل• أو، قل، تقبل تغيير رتبة عناصرها، أي أنه أيا كان العنصران س و ع من جا، فإن (س * ع) = (ع * س).

● مثال الزمرة الآبلية : نفس مجموعة الأعداد الجذرية الموجبة، $جا^+$ ، المزودة بالضرب، × ، إذ أن الضرب عملية تسمح بتغيير موقعي العددين الجذريين الموجبين المضروب أحدهما في الآخر.

5.2 - الحلقـة

إن «الحلقة»، حل، بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعمليتين داخليتين اثنانيتين : إحداهما* تنبني على المسلمات الخمس السابقة التى تجعل منها زمرة آبلية، والثانية ∆ تأخذ بالمسلمات الثلاث الآتية :

أ ــ أن العملية ∆ محددة تحديداً كليا.

ب ــ أنها تتصف بخاصية التجميع.

وتجعل هاتان المسلمتان «الحلقة» تحتوي «نصف زمرة واحدي» مجهز بعنصر محايد ثان، $ح_2$، مختلف عن العنصر الحايد الأول، $ح_1$، المقترن بالعملية الأولى*.

ج ـ أنها تتصف بخاصية التوزيع* على العملية الأولى*، بمعنى أنه أيا كانت العناصر س و ع و ف من المجموعة، جا، فإن :

(س Δ (ع * ف)) = ((س Δ ع) * (س Δ ف))

أو ((ع * ف) Δ س)) = ((ع Δ س) * (ع Δ س)).

وتتخذ بينة «الحلقة» حل الشكل الآتي :

حل = (جا، *، Δ ، $ج_1$)

● مثال الحلقة : مجموعة الأعداد الصحيحة، صا، مزودة بعمليتي الجمع والضرب : (صا+، ×)؛ فعملية الجمع في هذه المجموعة داخلية ومحددة تحديداً كليا وتتصف بوصف التجميع وتقبل العنصر المحايد وهو ٥، كما تقبل وجود النظير بالنسبة لكل عدد موجب، وتتصف بوصف التبديل، مما يجعل منها زمرة تبديلية؛ أما عملية الضرب فهي الأخرى محددة تحديداً كليا ومتصفة بخاصية التجميع، مما يجعل منها نصف زمرة، كما تتصف بخاصية التوزيع على العملية الأولى وهي الجمع.

وتصير الحلقة «حلقة تبدلية»، حب، إذا قامت بشرط مسلمة رابعة خاصة بالعملية الثانية Δ وهي :

د ــ أن العملية Δ تتصف بخاصية التبديل، أي أنه أيا كان العنصران س و ع من المجموعة جا، فإن (س Δ ع) = (ع Δ س).

وتصير الحلقة «حلقة واحدية»، حو، إذا قامت بشرط مسلمة خامسة خاصة بالعملية الثانية Δ ، وهي :

هـ ــ أن العملية Δ تقبل عنصرا محايداً حياداً أيمن وأيسر، بمعنى أنه يوجد عنصر $ح_2$ من مجموعة جا بحيث أيا كان العنصر من جا، فإن : (س Δ $ح_2$) = ($ح_2$ Δ س) = س

وتتخذ بنية الحلقة الواحدية، حو، الشكل التالي :

حو : (جا، *، Δ ، $ح_1$، $ح_2$).

● مثال «الحلقة التبدلية الواحدية» : مجموعة الأعداد الصحيحة، صا، المزودة بعمليتي الجمع والضرب؛ فكل من العمليتين محددة تحديدا كليا ومتصفة بالتجميع والتبديل ومتخذة لعنصر محايد متميز؛ وتختص عملية الجمع بقبول النظير، بينما تختص عملية الضرب بالتوزيع على الجمع.

6.2 - الحقل

إن «الحقل»، حق، حلقة واحدية قائمة بشرط المسلمة السادسة المتعلقة بالعملية الثانية Δ ، وهي :

و ـــ أن العملية Δ تقبل التناظر بالنسبة لكل عناصر المجموعة الجمالية، جا، باستثناء عدد الصفر : جا ـــ { 0 } ، بمعنى أنه أيا كان العنصر، س، من المجموعة جا ـــ { 0 } ، فإن له نظيراً من هذه المجموعة، بحيث إذا دخلت عليهما العملية Δ ، كان الحاصل مساويا للعنصر المحايد.

أو ، قل، إن الحقل بنية مؤلفة من بنيتين اثنتين :

ـــ إحداهما حلقة واحدية هي : (جا، * ، Δ ، 0، 1)

ـــ والثانية زمرة هي : (جا ـــ { 0 } ، Δ ، 1)

ويصير الحقل «حقلا تبديليا»، حد، إذا قام بشرط المسلمة السابعة الخاصة بالعملية الثانية Δ ، أي أنه أيا كان العنصران س و ع من المجموعة جا ـــ {0}. فإن (س Δ ع) = (ع Δ س).

● مثال الحقل التبديلي : مجموعة الأعداد الحقيقية، حا، المزودة بعمليتي الجمع والضرب، فكل من العمليتين محددة تحديدا كليا ومتصفة بالتجميع والتبديل ومتخذة لعنصر محايد متميز وقابلة للتناظر في تمام المجموعة حا بالنسبة لعملية الجمع وفي المجموعة حا دون الصفر، أي حا ـــ {0} بالنسبة لعملية الضرب.

3 - البنية الجبرية البُولية

وننظر الآن في بنية جبرية تكتسي بالنسبة للدرس الرياضي المنطقي أهميته خاصة بالنظر لما أدت إليه من تطوير لأساليب «الجبر المجرد» و «المنطق الرمزي»، وهي ما يعرف باسم «جبر بُول». فقد لاحظ بُول أن لبعض العمليات التي تربط بين القضايا المنطقية شبها ببعض العمليات التي تربط بين عددين، فكان أن استعمل مكان الصنفين من العمليات رموزا واحدة، واستخرج لهما قوانين مشتركة، عرفت باسم قوانين «جبر المنطق»، وصاغ بذلك أول مثال للجبر غير العددي وأول مثال للمنطق الرمزي.

1.3 - جبر بول

إن جبربول ، جب، بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعمليات داخلية ثلاث: عمليتان اثنانيتان، إحداهما عملية عطف، ∧ ، والثانية عملية بدل، ∨ ، وعملية واحدية هي عملية الأتمام، ـــ [9]، وتقوم هذه العمليات بشروط المسلمات التالية :

أ ــ أن العطف، ∧ ، والبدل، ∨ ، يتصفان بخاصية التبديل، بمعنى أنه أيا كانت العناصر س و ع من المجموعة جا، فإن :

(س ∧ ع) = (ع ∧ س)

(س ∨ ع) = (ع ∨ س)

ب ــ أنهما يتصفان بخاصية توزيع إحداهما على الأخرى، أي أنه أيا كانت العناصر س و ع و ف من المجموعة جا، فإن

(س ∧ (ع ∨ ف)) = ((س ∧ ع) ∨ (س ∧ ف))

(س ∨ (ع ∧ ف)) = ((س ∨ ع) ∧ (س ∨ ف))

ج ــ أن كلا من العطف والبدل يقبل عنصراً محايداً متميزاً، ويسمى العنصر الخاص بالعطف بـ «العنصر الواحدي» : 1، ويسمى العنصر الخاص بالبدل بـ «العنصر الصفري» : 0. وعليه، فأيا كان العنصر س من المجموعة جا، فإن.

1 ≠ 0

(س ∧ 1) = س

(س ∨ 0) = س

د ــ أن العطف والبدل يتركبان مع عملية الإتمام ، ¬ ، أي أنه أيا كان العنصر س من المجموعة جا، فإنه يوجد عنصر متمم له ¬ س بحيث.

(س ∧ ¬ س) = 0

(س ∨ ¬ س) = 1

وتتخذ بنية جبربول جب الشكل الآتي :

جب = (جا، ∧ ، ∨ ، ¬ ، 1، 0)

وتلزم عن مسلمات جبربول المذكورة أعلاه المبرهنات التالية التي تصوغ خصائص أساسية لهذه البنية :

فأيا كانت العناصر س و ع و ف من المجموعة جا، فإن ¬ (¬ س) = س (خاصية الإتمام المزدوج)

(س ∧ س) = س (خاصية الجمود بالنسبة للعطف)

(س ∨ س) = س (خاصية الجمود بالنسبة للبدل)

(س ∨ 1) = 1 (خاصية واحدية)

(س ∧ 0) = 0 (خاصية صفرية)

((س ∧ ع) ∧ ف) = (س ∧ (ع ∧ ف)) (خاصية التجميع بالنسبة للعطف)

((س ∨ ع) ∨ ف) = (س ∨ (ع ∨ ف)) (خاصية التجميع بالنسبة للبدل)

((س ∧ (س ∨ ع)) = س (خاصية الامتصاص بالنسبة للعطف)

((س ∨ (س ∧ ع)) = س (خاصية الامتصاص بالنسبة للبدل)

(س ∧ ع) = (¬س ∨ ¬ع) (قانون مورغان بالنسبة للعطف)

(س ∨ ع) = (¬س ∧ ¬ع) (قانون مورغان بالنسبة للبدل).

نلاحظ أن المبرهنات البُولية كالمسلمات البُولية تشكل أزواجا لا تختلف الا من حيث كون العطف، ∧ ، والبدل، ∨ ، يتبادلان مواقعهما كما يتبادلهما العنصر الواحدي 1 والعنصر الصفري 0؛ وليس ذلك أمرا عارضا، وإنما يلزم عن قانون جبري، مقتضاه أن كل مبرهنة وقع فيها إبدال العمليتين : العطف والبدل، إحداهما مكان الأخرى، وإبدال العنصرين 1 و 0 أحدهما مكان الآخر، لزمت عنها مبرهنة جديدة نسميها مبرهنة «صنوة» للأولى(١١). وبيان ذلك أننا نعلم أن كل مسلمة جبرية تقترن بمسلمة صنوة، كما أن كل برهان على مسألة معينة يمكن أن يبدل مكانه صنوه، ويكون ذلك بالانطلاق من أصناء مسلمات البرهان الأصلي واستخراج أصناء الاستدلالات المستعملة في البرهان الأصلي.

وحتى نبين الميزة المنطقية للبنية الجبرية البُولية، نختار أمثلتنا عليها من اللغة المنطقية واللغة المجموعية.

● مثال البنية الصدقية الاثنانية ، بص : قد ننشىء بنية جبرية بُولية انطلاقا من قيمتي الصدق، والكذب باتباع الطريقة التالية :

أ ــ نكون المجموعة الجالية، جا، من الصدق، ص، والكذب ، ك، أي { ص، ك } .

ب ــ نقابل العنصر الواحدي البولي 1 بـ ص ونقابل العنصر الصفرى البولي 0 بـ ك.

ج ــ نقابل العطف البولي، ∧ ، بالعطف الصدقي، ط، بحيث تكون (س ط ع) = ص إذا س = ص و ع = ص، وإلا فإن (س ط ع) = ك، أيا كان العنصران س و ع من المجموعة جا.

د ــ نقابل البدل البولي، ∨ ، بالبدل الصدقي د بحيث تكون (س د ع) = ص إذا س = ص أو ع = ص، وإلا، فإن (س د ع) = ك أيا كان العنصران س و ع من جا.

هـ ــ نقابل الإتمام البولي، ¬ ، بالسلب الصدقي، ن، بحيث تكون ن ك = ص و ن ص = ك.

وتتخذ هذه البينة ، بص، الصورة الآتية.

بص = ({ص، ك} ، ط، د، ص، ك)

ويقتضي هذه المقابلة بين عناصر البنية الصدقية، بص، وعناصر البنية البُولية، جب، يتبين أن البنية الصدقية تقوم بالشرائط المحددة لمسلمات البينة البُولية من تبديل وتوزيع وتمايز العنصرين المحايدين وإتمام.

● مثال البنية القضوية، بق.

قد ننشيء بنية جبرية بُولية انطلاقا من الحروف التي نرمز بها إلى قضايا اللغة المنطقية بوصفها وحدات بسيطة، وذلك باتباع المسلك الآتي :

أ ــ نكوّن المجموعة المجالية جا من الحروف القضوية أي{$ب_1$، $ب_2$،...}

ب ــ نقابل العطف البولي، ∧ ، بالوصل القضوى، و، مقيَّدا بتعريفه المعلوم.

ج ــ نقابل البدل البولي، ∨ ، بالفصل القضوي، أو، مقيَّدا بتعريفه المعلوم.

د ــ نقابل الإتمام البولي، ¬ ، بالسلب القضوي، لا، مقرونا بتعريفه المعلوم.

هـ ــ نقابل العنصر الواحدي البولي 1 بعبارة دائمة الصدق (أي عبارة تحصيلية) مثل ($ب_1$ أو لا $ب_1$).

و ـ تقابل العنصر الصفري البولي 0 بعبارة دائمة الكذب (أي عبارة تناقضية) مثل ($ب_1$ و لا $ب_1$).

وتتخذ البنية القضوية، بق، الصورة التالية :

بق = (جا، و، أو، لا، ($ب_1$ أو لا $ب_1$)، ($ب_1$ و لا $ب_1$)).

ويَبَيَّنُ أن هذه المقابلة بين عناصر البنية البولية، جب، والبنية القضوية، بق، تؤدي الى أن تستوفي هذه البنية الثانية، بق، الشرائط المذكورة في مسلمات البنية البُولية، جب.

2.3 - جبر لندنباوم

لكن هذا التوازي الجبري المجرد بين البنية البُولية، جب، والبنية القضوية، بق، ينبغي أن لايخفي علينا الفروق الموجودة بين وظائف العمليات في كل منهما، فمثلا عندما تكون سا عبارة قضوية تكون العبارة المركبة (سا أوسا) عبارة متميزة عنها، لأنها تحتوي على الأقل على موقع لرمز الفصل، أو، زائد على ما تحتويه العبارة سا، بينما في الجبر البولي، حيثما تكون س عنصراً من مجاله، فإن(س V س)= س بمقتضى مسلمة الجمود. أضف إلى ذلك أنه اذا كانت سلوعا عبارتين في المنطق القضوي، فإن العبارة (سا أو عا) تختلف عن العبارة (عا أو سا) مادامت العبارتان تُرِدَان في ترتيب مختلف، بينما في الجبر البولي (س V ع) = (ع V س) بمقتضى مسلمة التبديل.

وهكذا، فإن منطق القضايا، أو قل، جبر العبارات القضوية، على خلاف الجبر البولي يقيم الفروق بين العبارات حيث نحتاج الى المطابقة بينها، لأن مضمون العبارات المفرق بينها واحد، وإن اختلفت في صورتها التركيبية.

ودفعا لهذه الشبهة القضوية، عمد المنطقيان لندنباوم وتارسكي إلى إدخال علاقة التكافؤ ≡ في مجموعة العبارات القضوية وتعريف العبارتين المتكافئتين بكونهما تصدقان معا وتكذبان معا، فيلزم عن ذلك أن يؤدي جريان علاقة التكافؤ على مجموعة العبارات الى تجزئتها أجزاءً متباينة تدعى بـ «الفئات التكافؤية» نرمز إليها بـ [سا]، [عا]،... بحيث تحتوي كل فئة منها مجموع العبارات القضوية الصادقة معا والكاذبة معا، أيا كانت صورتها القضوية، وتكون العبارتان متكافئتين إذا تساوت الفئتان التكافؤيتان اللتان تدخل فيهما هاتان العبارتان.

● مثال البنية التكافؤية القضوية ، بك،

ننشيء إذن بنية جبرية بولية انطلاقا من الفئات التكافؤية القضوية باعتبارها

عناصر مفردة، وذلك باتباع الطريقة التالية :

أ ــ نُكوِّن المجموعة الجالية من الفئات التكافؤية القضوية، فتكون هي :
جـا/ $\equiv$ أي جـا بحسب علاقة التكافؤ.

ب ــ نعرِّف العمليات التكافؤية التي هي العمليات المجموعية الثلاث : التقاطع $\cap$ ، والاتحاد $\cup$ ، والتتميم $\sim$ ، بواسطة الروابط القضوية الثلاث الوصل، و، والفصل، أو، والنفي، لا، كما يلي :

[سا] $\cap$ [عا] = [سا و عا]

[سا] $\cup$ [عا] = [سا أو عا]

$\sim$ [سا] = [لا سا]

ج ــ نعرف العنصر الواحدي التكافؤي بفئة تكافؤية تتضمن كل القضايا التحصيلية (أي العبارات الدائمة الصدق)، وهي [سا أو لا سا]، ونعرف العنصر الصفري التكافؤي بفئة تكافؤية تتضمن كل القضايا التناقضية، (أي العبارات الدائمة الكذب) وهي [سا و لا سا].

ولايخفي أن العمليات التكافؤية تقابل العمليات البُولية من عطف وبدل وإتمام، وأن العنصرين المتميزين التكافؤيين يقابلان العنصرين المتميزين البُوليين : 1 و 0، فتكون البنية التكافؤية، بلك، بنية جبرية مستوفية لشرائط البنية البُولية، وتكون لها الصورة التالية :

بلك = (جـا / $\equiv$ ، $\cap$ ، $\cup$ ، $\sim$ ، [سا أو لا سا]، [سا و لا سا]

وقد اشتهرت البنية التكافؤية، بلك ، باسم «جبر لِنْدَنْبَاوُم».

● مثال البنية المجموعية، بمج.

قد ننشيء بنية بُولية انطلاقا من أجزاء المجموعة جـا باتخاذ الطريق التالي :

ــ نُكون المجموعة الجالية، جز (جـا)، من أجزاء المجموعة، جـا، ونقابل العطف البُولي، $\wedge$ ، بالتقاطع المجموعي، $\cap$ ، والبدل البولي، $\vee$ ، بالاتحاد المجموعي، $\cup$ ،والإتمام البولي، $-$ ،بالتتميم المجموعي، $\sim$ ، والواحد البولي، 1، بالمجموعة الكلية جـا، والصفر البولي 0 بالمجموعة الفارغة $\emptyset$

ونحصل بذلك على بنية مجموعة الأجزاء، بمج :

مج = (جز (جـا)، $\cap$ ، $\cup$ ، $\sim$ ،جـا، $\emptyset$)

وبفضل هذه المقابلة، يتبين أن بنية مجموعة الاجزاء بج تستجيب للمواضعات التي تقيد العمليات البُولية.

وهكذا، يتضح أنه إذا انطلقنا من مجموعة، جا، يكون ن عدد عناصرها، أو قل، باصطلاحنا، تكون عدّيتها ن، يمكن أن ننشيء بنية جبرية تكون عديتها قوة لِـ 2. وبهذا الاعتبار، فمهما كانت القوة الموجَبة لِـ 2، يوجد جبر بُولى له بالذات نفس العدية، بل يمكن البرهان على أن لكل جبر بُولي متناه عدية تساوي $2^{ن}$ بالنسبة لعدد موجَب ن.

أما عن البنى الجبرية البُولية اللامتناهية، فقد نجعل من كل مجموعة لامتناهية جبراً بُوليا برفعها إلى مجموعة الاجزاء، لكن ليست كل بنية بُولية لامتناهية مقابلةً لبنية حاصلة بهذا الطريق؛ فمن البنى البُولية ما تكون عديتها مساوية لعدية المجموعة الطبيعية، ومعلوم أن العدية الطبيعية ليست عدية لأية مجموعة أجزاء. وعلى هذا، فلا يصح أن يقال بأن الجبر البُولي اللامتناهي يقابل مجموع أجزاء المجموعة جز .(جا)، وإنما يقابل مجموعة جزئية من مجموعة الأجزاء تنزل منزلة «حقل» من المجموعات، وقد عرفت هذه المسألة بمسألة ستون[11] التي تدخل في نظرية التمثيل، وتختص هذه النظرية بالبحث في المقابلة بين البنى.

3.3 - شبكة بُول

لقد رأينا أن البنية البُولية بنية جبرية أو جبر، بمعنى أنها مجموعة مزودة بعمليات أو توابع دون العلاقات، لكن الجبر البولي يتميز بكونه يقبل أن يجتمع فيه العنصر التابعي بالعنصر العلاقي. ذلك أنه بالإمكان استعمال إحدى العمليتين : العطف والبدل، لتعريف علاقة، ≥ ، تحدد ترتيبا بين عناصر مجاله، تعرف باسم العلاقة البُولية، ومقتضى تعريفها أنه أيا كان العنصران س و ع من جا، فإن.

س ≥ ع إذا وفقط إذا (س ∧ ع) = س

أو س ≥ ع إذا وفقط إذا (س ∨ ع) = ع[12]

وبإدخال هذه العلاقة الجديدة، ≥ ، يصير جبر بُول بنية ترتيبية خاصة تُدعى «الشبكة البُولية».

فالشبكة عبارة عن بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعمليتين اثنانيتين، ∧ ، ∨ تحققان مسلمات الجمود والتبديل والتجميع والامتصاص وبعلاقة ترتيب، ≥ ، مُعرّفة بإحدى العمليتين.

أما شبكة بُول، شب، فهي بنية خاصة، إذ تزيد على الشبكة بتحقيق مسلمتي التوزيع

والإتمام، فشبكة بُول شبكة توزيعية متمّمة. وتتخذ البنية، شب، الصورة التالية :

شب = (جا، $\wedge$ ، $\vee$ ، $-$ ، $\geq$ ، 1، 0).

ومن اليسير أن نبين أن منطق القضايا ومنطق المجموعات شبكتان بُوليتان؛ فعلاقة الترتيب المحددة للشبكة تقابل في البنية القضوية علاقة اللـزوم المنطقي، $\models$ ، وفي بنية مجموعة الأجزاء علاقة الاستغراق بالمعنـى الموسَّع $\supseteq$

ويمكن أن لانجعل من علاقة الترتيب، $\geq$ ، علاقة فرعية مردودة إلى إحدى العمليتين $\wedge$ و $\vee$ ، وإنما العلاقة الأصلية الوحيدة، مع إضافة المسلمات التي تقرر أن عمليات العطف والبدل والإتمام محددة تحديداً كليا في المجموعة الجالية.

وتصير بذلك شبكة بول شب مختصرة كما يلي :

شب = (جا، $\geq$).

وبواسطة هذه الصورة الجديدة لـ شب، يمكن أن نبرهن على خصائص هذه العلاقة، $\geq$ ، فهي علاقة ترتيب جزئي للمجموعة جا، إذ تتصف بالانعكاس* ومخالفة التناظر* والتعدي*، كما أن العنصر الصفري أصغر عنصر في جا والعنصر الواحدي أكبر عنصر فيها بالنسبة للعلاقة $\geq$ ، وأن العطف دال على العناصر الصغرى والبدل دال على العناصر الكبرى، وأن الإتمام عاكس للعلاقة أي $\leq$.

وتمكننا خصائص هذه العلاقة، $\geq$ ، من التمييز بين أصناف من الجبر البُولي تختلف باختلاف السمات الترتيبية لمجموعاتها الجزئية. من هذه الخصائص أنها تحدد في الجال عناصر تعد محددات للمجموعات الجزئية منه وهي : الأصاغر* والأكابر* والسفليات* والعلويات*.

إذا كانت جب جبرا بُوليا وجز مجموعة جزئية من جب و س عنصراً من جب، فإننا نعرف المحددات كما يلي :

ــ يكون العنصر س صاغراً للمجموعة جز إذا كان س $\geq$ ع بالنسبة لكل عنصر ع من جز.

ــ يكون العنصر س سلفيا لـ جز إذا كان س صاغرا لـ جز وكان ع $\geq$ س بالنسبة لكل صاغر ع لـ جز.

ــ يكون العنصر س كابراً للمجموعة جز إذا كان ع $\geq$ س بالنسبة لأي عنصر ع من جز.

ـ يكون العنصر س علويا لـ جز إذا كان س كابراً لـ جز . وكان . س ≥ ع بالنسبة لأي كابر ع لـ جز.

وعلى هذا، فالحد السفلي للمجموعة هو أكبر أصاغرها، بينما الحد العلوي لها هو أصغر أكابرها.

ويمكن البرهان على أن العنصر، س ٨ ع، هو الحد السفلي بالنسبة للمجموعة الجزئية { س،ع } من جبربُول، جب، وأن العنصر، س ٧ ع، هو الحد العلوي بالنسبة لنفس المجموعة، وأن لكل مجموعة جزئية متهية من الجبر البُولي حد سفلي وحد علوي، إذ لا يكون لها أحدهما من غير أن يكون لها الآخر.

يعد الجبر البُولي جب تاما إذا كان لكل مجموعة جزئية منه، جز، حد سفلي وكان لها حد علوي.

يعد الجبر البُولي، جب، ذريا إذا وجُدت لكل عنصر من جب غير الصفر، س، ذرة، ع، بحيث ع ≥ س، ولا ذرة ع إلا إذا كانت ع ≠ 0، وكان كل عنصر، ع من جب، إذا كان ع ≥ س إما أن يكون ع = 0 أو أن يكون ع = س.

ويتبين أن البنى الجبرية المبنية على مجموعات الأجزاء تكون تامة وذرية معا، وأن كل بنية جبرية تقبل المقابلة بالبنى المبنية على مجموعات الأجزاء تكون تامة وذرية.

وبفضل هذه التفرقة بين أصناف المحدات التي تقوم بها العلاقة، ≥ ، في شبكة بُول، تتميز مجموعتان جزئيتان منها، نسمي إحداهما «الجزء المثالي البدلي»، والاخرى «الجزء المثالي العطفي».

إن الجزء المثالي البدلي، أو قل، «المثال البدلي»، مب، هو مجموعة جزئية من الشبكة البُولية، شب، تنبني على المسلمات التالية :

أ ــ أن العنصر 1 ليس عنصراً في المثال البدلي، مب،

ب ــ أن عناصر المثال البدلي، مب، منغلقة بالنسبة لعملية البدل، بمعنى أنه أيا كان العنصران س و ع من المثال، مب ، فإن المركب البدلي (س ٧ ع) عنصر في المثال، مب.

ج ــ أن كل عنصر، س، من الشبكة البُولية، شب، مرتبط بالعلاقة ≥ مع عنصر ع من المثال البدلي، مب، بحيث س ≥ ع، يكون عنصراً في هذا المثال.

ويقال إن المثال البدلي، مب، من الشبكة البُولية **حقيقي** إذا كان بدليا، ولم

يكن مساويا للشبكة، وقصوي* إذا كان حقيقيا و لم يوجد مثال بدلي غيره يتضمنه.

كما يقال إن المثال البدلي، مب، متولد بواسطة المجموعة جا إذا كان أصغر مثال بدلي يحتوي المجموعة، علما بأن تقاطع المثالات البدلية هو مثال بدلي، ويقال بأنه أساسي إذا كان متولداً بواسطة مجموعة تحتوي عنصراً وحيداً، س، فيكون المثال مب متشكلا من كل العناصر ع بحيث ع ≥ س.

أما الجزء المثالي العطفي، أو قل، «المثال العطفي»*، مع، فهو مجموعة جزئية من الشبكة البولية، شب، تنبني على المسلمات التالية :

أ ــ أن العنصر 0 ليس عنصراً في المثال العطفي، مع.

ب ــ أن عناصر المثال العطفي، مع، منغلقة بالنسبة لعملية العطف، بمعنى أنه أيا كان العنصران س و ع من المجموعة، مع، فإن المركب العطفي (س ∧ ع) عنصر في المثال، مع.

ج ــ أن كل عنصر س من الشبكة البولية، شب، مرتبط بالعلاقة ≥ مع عنصر ع من المثال العطفي، مع، بحيث ع ≥ س، هو عنصر في المثال العطفي.

ويقال إن المثال العطفي، مع، من الشبكة البولية، شب، حقيقي إذا كان عطفيا ولم يكن مساويا للشبكة. و قصوي إذا كان حقيقيا و لم يوجد مثال عطفي غيره يتضمنه.

كما يقال إن المثال العطفي، مع، متولد بواسطة مجموعة، جا، إذا كان أصغر مثال عطفي يحتوي هذه المجموعة، علما بأن تقاطع المثالات العطفية هو مثال عطفي، ويقال بأنه أساسي اذا كان متولداً بواسطة مجموعة تحتوي عنصرا وحيدا س، فيكون المثال مع متشكلا من كل العناصر ع بحيث س ≥ ع.

يتضح مما سبق أن العلاقة وثيقة بين المثال البدلي والمثال العطفي، ذلك أن أحدهما ينزل منزلة «الصنو» من الآخر، وهذا يعني أن التقابل قائم بينهما بحيث يمكن ترجمة أحكام أحدهما إلى أحكام للآخر.

وإذا نحن طبقنا مبدأي المثال البدلي والمثال العطفي في الميدان المنطقي، تبين لنا أن هذين الجزءين الشبكيين يتقاسمان مجال اللغة المنطقية، فالجزء الاستنباطي منها هو بمنزلة المثال العطفي، والجزء غير الاستنباطي منها هو بمنزلة المثال البدلي.

أما الجزء الاستنباطي، فمعلوم أنه يتكون من جملة المبرهنات التي تشكل نظرية معينة، نظ، وهو بهذا يستوفي شروط مسلمات المثال العطفي. ذلك أن المبرهنة من النظرية تقابل المسلمة الاولى للمثال العطفي، وأنه إذا كانت العبارتان سا وعا مبرهنتين في نظ، فإن العبارة (سا و عا) مبرهنة في نظ، وهذا يقابل الشرط الوارد في المسلمة الثانية للمثال العطفي؛ وكذلك إذا كانت العبارة سا مبرهنة في نظ، فإن العبارة (سا أو عا) مبرهنة في نظ، وهذا يوافق ماجاء في المسلمة الثالثة للمثال العطفي.

أما الجزء غير الاستنباطي، فيتكون من جملة «المُبْطَلات» (بضم الميم وفتح الطاء) التي هي نقيض المبرهنات، وهو بهذا يستوفي مقتضيات مسلمات المثال البدلي، فالعبارة المُبْطَلة (بضم الميم وفتح الطاء) تقابل مسلمة هذا المثال الأولى، كما أن المقابلات المنطقية لمسلمتي المثال البدلي الأخريين تخرج عن اللزوم المنطقي زيادة أو نقصانا، فلا تُولِّد إلا المُبْطَلات.

ولما كان المنطقي يهتم بالجزء الاستنباطي، فهو ينتفع بالمثال العطفي أكثر مما ينتفع بالمثال البدلي. ولما كان الجبري يهم بالجزء البدلي، فهو ينتفع بالجزء غير الاستنباطي أكثر مما ينتفع بالجزء الاستنباطي، حتى قيل : إن الجبري «صنو» المنطقي (بالمعنى الرياضي الذي حددنا به مصطلح «صنو»).

ثانيا ــ البنية في المنطقيات : نظرية النماذج

بعد الفراغ من كلامنا في البنى الجبرية من الجهة التي تخص الرياضيات وهي جهة التعريف والتصنيف، نحتاج الآن إلى بيان الجهة التي تشترك فيها الرياضيات مع المنطقيات في الاشتغال بهذه البنى كما تقررت في نظرية النماذج، وهي أصلا جهة التطبيق والتوظيف، فكيف إذن تُستثمر البنى الجبرية في مجال اللغة المنطقية ؟.

١ - النسق الصوري والنظرية الرياضية

إعلمْ أن المنطقي أو الرياضي لا يعنيه من عبارات اللغة التي يستعملها إلا جزء محدد يستوفي شروطا معينة، جزء يختص باسم «النسق» أو «النظرية». وتقوم إجمالا الطريقة التي يتبعها كل منهما لتحديد النسق في الخطوات الأساسية الثلاث الآتية :

أ ــ تحديد العناصر الأولى التي ينبغي أن تتركب منها عبارات اللغة، وتعرف اصطلاحا باسم «الأبجدية»، وتشمل متواليات مختلفة من الحروف الثابتة والمتغيرة والرموز المساعدة.

ب ــ تحديد قواعد لتركيب حروف الأبجدية فيما بينها؛ تقوم هذه القواعد

بإقصاء التراكيب السقيمة التى لاتكون متفرعة عنها وبتكوين العبارات التي تُعَدُّ بمنزلة «المجموعة السليمة» من فئة التراكيب الممكنة.

ج ـ تحديد قواعد لتتيح العبارات السليمة بعضها من بعض؛ تقوم هذه القواعد بإقصاء العبارات السليمة التي لا تكون متفرعة عنها، وتوليد العبارت التي تُعد بمنزلة «المجموعة الصحيحة» من فئة العبارات السليمة الممكنة.

وعلى هذا، فالنسق يُخرج العبارات السقيمة والعبارات الفاسدة ولا يُبقي إلا على العبارات السليمة الصحيحة. وهذه العبارات الأخيرة : إما مسلمات حاصلة بالقرار والاختيار، وإما مبرهنات حاصلة بالنظر والاستدلال، وقد تعد المسلمات جزءاً من المبرهنات باعتبارها مبرهنات أولية، فيكون النسق جملة من العبارات المستخلصة من اللغة السليمة بطريقة اللزوم المنطقي، أو قل، بصورة أدق، إن «النسق هو مجموعة جزئية من اللغة منغلقة انغلاقا لزوميا»، ومعنى الانغلاق، في الاصطلاح المنطقي، أن تكون كل قضية من اللغة لازمة عن قضية تنتمي إلى النسق، تنتمي هي الأخرى إلى النسق.

الا أننا نحتاج إلى تبين الفرق بين «النظرية الرياضية» و«النسق المنطقي الخالص»، ذلك أن النسق المنطقى كحساب القضايا وحساب المحمولات هو عبارة عن نظرية عامة مشتركة بين جميع النظريات الرياضية لكونه يشكل أساس الاستنتاج فيها جميعا، بينما النظرية الرياضية هي عبارة عن نسق يُضيف الى النظرية المنطقية، مسلمات جديدة تتعلق بهذا الموضوع أو ذاك مما تشتغل به صناعة الرياضيات، ولا أدل على ذلك من نظرية البِنَى الجبرية، فهي تضيف مسلمات البُنَى إلى مسلمات المنطق المحمولي من الدرجة الأولى مع التساوي. ومعلوم أن هذا الصنف من المنطق تتناول فيه الأسوارُ الأفرادَ من المجال، ولاتتناول المجموعات الجزئية منه، وتبقى المحمولات الدالة على هذه المجموعات بمنزلة الثوابت أي حروف لا تتغير مدلولاتها، ولاتحتاج إلى دخول الأسوار عليها.

ونورد مثالا على النظرية الرياضية مستمداً من نظرية الزُّمَر، فهذه النظرية تُبنى في لغة محمولية من الدرجة الأولى مع التساوي، إذ تتكون من العناصر التالية :

أ ـ أبجدية لغة الزُّمَر : تحتوي هذه اللغة على رموز لمتغيرات وثوابت هي :

ـ مجموعة غير متناهية من المتغيرات الفردية تدل على عناصر المجموعة المجالية في الزمرة : { س، ع، ف، س1،... }

ـ ثابت فردي يدل على العنصر المحايد في الزمرة.

ــ تابع إثناني يدل على العملية الخاصة بالزمرة : *

ــ محمول إثناني يدل على علاقة للتساوي : =

ــ رابطان لتركيب العبارات فيما بينها، أحدهما واحدي هو النفي، ¬ ، والثاني اثناني هو الشرط، ← ،

ــ عاملان واحديان هما : السور الكلي، ∧ ، والسور الجزئي، ∨ .

ــ رموز مساعدة : الأقواس : (،).

ب ــ **قواعد التركيب** : نركب من هذه الأبجدية حدوداً وعبارات هي :

ــ كل متغير هو حد وكل ثابت هو حد.

ــ اذا كانت ح و ج حدين، كان (ح * ج) حداً وكانت (ح = ج) عبارة سليمة.

ــ إذا كانت سا و عا عبارتين سليمتين، فإن ¬ سا عبارة سليمة و (سا ← عا) عبارة سليمة و ∨ س سا عبارة سليمة و ∧ س سا عبارة سليمة.

ج ــ **المسلمات**

ــ مسلمات النسق المحمولي الخالص :

سا ← (عا ← سا)

(سا ← (عا ← ها)) ← ((سا ← عا) ← (سا ← ها))

(¬ عا ← ¬ سا) ← ((¬ عا ← سا) ← عا)

∧ س سا ← سا (ح) (ح حد مطلق بالنسبة لـ س في سا)

∧ س (سا ← عا) ← (سا ← ∧ س عا) (حيث س متغير فردى لاموقع مطلق له في سا).

ــ مسلمتا التساوى :

س = س

(س = ع) ← (سا (س،س) ← سا (س،ع)) (حيث سا (س،ع) حاصلة من سا (س، س) بإبدال ع بمواقع س إن كلا أو جزءاً، شريطة أن تكون ع مطلقة بالنسبة لمواقع س).

ــ مسلمات الزمرة :

Λس Λع Vف (س * ع = ف) (مسلمة التحديد الكلي).

Λس Λع Λف ((س * ع) * ف = س * (ع * ف)) (مسلمة التجميع).

Λس (س * ح1 = س) (مسلمة العنصر المحايد).

Λس Vع (س * ع = ح1) (مسلمة التناظر).

د ــ قواعد الاستدلال :

إذا سا وسا ← عا، فإن عا

إذا سا، فإن Λس سا

وبفضل هذا النسق الذي يوسع الحساب المحمولي، نتمكن من نقل أي برهان متعلق بالزُمر مثبت في كتب الجبر الى برهان صوري، وإن كان قد يتخذ في هذا النسق صيغة معقدة بسبب تفصيل جميع الخطوات التقنية الضرورية لبنائه، إذ فائدة التنسيق الصوري لنظرية الزمر هو بيان وتدقيق جميع الاعتبارات والمقدمات والطرق، المنطقية منها والجبرية، التي يحتاجها الرياضي في سياق النظر في الزُمر. ويمكننا أن نقوم بنفس التنسيق لمختلف البنى الجبرية من حلقة وحقل وجبر بُولي...، فكل منها محدد بمجموعة متناهية من المسلمات، وكلها تقبل أن تنقل الى لغة صورية، بل مامن باب رياضي محدد بمجموعة من المسلمات إلا ويمكن أن ننسقه كما نسقنا نظرية الزُمر.

ومن أهم الأبواب الرياضية التي نستفيد من تنسيقها : «النظرية الحسابية» و «النظرية المجموعية». أما النظرية المجموعية، فلأنها تشكل الأساس الذي يقوم عليه البناء الرياضي بمجمله. وأما نظرية الحساب، فلظهور عدم جدوى الطرق المتبعة في طلب نسق صورى يكون بمقدوره البرهنة على كل قضية قضية من قضايا الرياضيات، لأن مثل هذا النسق الذي يطلب الإحاطة بجملة الرياضيات، يلزمه أن يتضمن نظرية الحساب، وقد ثبت بالدليل أن كل نسق غير متناقض متضمن لنظرية الحساب لابد أن تفوته البرهنة على بعض القضايا الرياضية ولو كانت قضية واحدة.

وإذا كان الرياضي أو المنطقي يبني نسقه من لغة معيَّنة، متبعا في ذلك قواعد تركيبية وتنتيجية محدَّدة، فإن غرضه ليس مجرد بناء الأنساق لذاتها والاستقلال بها بقدر ما هو صياغة صورية لحقائق معينة بصدد هذا المجال أو ذاك من المجالات العلمية، حتى يتمكن من إجراء المقابلة بين البنية الداخلية للنسق والبنى الخارجية التي جيء بالنسق لصوغها وضبط أحكامها.

إن مبدأ المقابلة هذا هو الذي يحمل المنطقي والرياضي على تبين فائدة النسق بالنسبة للبنية الخارجية المنسقة به، كما يحمله على مقارنة هذه البنية المنسقة بغيرها من البنى التي يمكن أن تضاهيها من حيث المقابلة بالنسق، بل يحمله على توليد البنى بعضها من بعض ونقل خصائص بعضها الى بعض. ولنشتغل الآن ببيان خصائص هذه المقابلة التي هي الأصل في ظهور «نظرية النماذج».

2 - **التشكيل البنيوي : تعريفه وأصنافه**

إعلمْ أن المقابلة التي يدخل فيها المنطقي، تقوم أساسا على الأخذ بما يسمى في الجبر : «مبدأ التشكيل»، فإذا كانت للربط التابعي بين مجموعتين اثنتين قيمة «التطبيق»، فإن للربط التابعي بين بنيتين قيمة «التشكيل». وإذا كان الربط التابعي بين المجموعتين يقضي بأن يقترن كل عنصر من مجموعة المنطلَق بعنصر من مجموعة المستقر، فإن الربط التابعي بين البنيتين يقضي بأن تقترن كل عملية وكل علاقة من بنية المنطلق بالعملية أو العلاقة المقابلة في بنية المستقَر، أو قل، بالمجاز، إن التابع المجموعي يحافظ على العناصر، بينما التابع البنيوي يحافظ على الارتباطات، عمليات كانت أو علاقات.

ويميز الرياضيون في التشكيل أصنافا مختلفة، فمنها : «تشكيل المشابهة» و «تشكيل المباينة» و «تشكيل الإحاطة» و «تشكيل المطابقة».

أما تشكيل المشابهة*، فمدلوله مطابق لمدلول «التشكيل» مجردا، فهو بالذات المحافظة على الارتباطات المختلفة في الانتقال من بنية إلى أخرى.

فهب أن البنيتين هما: بن = (جا، *) و بم = (ها، ∆)، فإن الربط التابعي بين بن و بم يتصف بالتشكيل إذا كان وفقط إذا كان تا (س * ع) = تا (س) ∆ تا (ع) بالنسبة لكل عنصرين س و ع من المجموعة الحالية جا، بمعنى أن الصورة عن طريق التابع تا للمركب من العنصرين س و ع بواسطة العملية الأولى * هي المركب من الصورتين لهذين العنصرين بواسطة العملية الثانية ∆

وأما تشكيل المباينة*، فهو تشكيل يقتضي أن يقترن العنصران المتمايزان من بنية المنطلق بعنصرين متمايزين من بنية المستقر.

وأما تشكيل الإحاطة*، فهو تشكيل يقضي بأن يكون كل عنصر من بنية المستقر مقترنا على الأقل بعنصر واحد من بنية المنطق.

وأما تشكيل المطابقة*، فهو تشكيل يقضي أن يكون كل عنصر عنصر من بنية المستقر صورة لعنصر وحيد من بنية المنطلق، ونسميه باسم «التشاكل»* وبهذا

يكون التشاكل تابعاً مستوفيا لشرائط ثلاثة : شرط التابع التشابهي، وشرط التابع التباين وشرط التابع الإحاطي.

ويتبين أن أخص أصناف التشكيل، بل وأهمها بالنسبة لنظرية النماذج، كما سيتضح، هو **التشاكل**. فكل جبرين متشاكلين تكون لهما بنية واحدة، ذلك أن العنصر في الواحد منهما يقابل العنصر في الثاني، وأن الارتباط، إن عملية أو علاقة، في أحدهما يقابل الارتباط في الثاني. وعلى هذا يختص التشاكل بين البنى بكونه علاقة **تكافؤية**، ذلك أنه علاقة انعكاسية، لأن كل بنية هي متشاكلة مع نفسها، ثم هي علاقة تناظرية، إذ أن كل بنية إذا تشاكلت مع أخرى، كانت الثانية متشاكلة معها، ثم هي أخيرا علاقة متعدية، لأن تشاكل بنية مع ثانية متشاكلة مع ثالثة، يلزم عنه تشاكل الأولى مع الثالثة، أو قل بإيجاز، تشاكل التشاكل تشاكل.

يترتب على هذه الخصوصية التكافؤية أن للتشاكل فائدة جوهرية، وهي أنه يمكن الرياضي والمنطقي من نقل الخصائص والمبرهنات من بنية الى أخرى. ذلك أنه إذا تم لهما تحديد بنية في مجال معين، أمكنهما نقل النتائج التي حصلا عليها بصدد هذه البنية الى كل المجالات، القريبة والبعيدة، التي تحتوي بنى تُشاكِلُ هذه البنية، لأن المعتبر في التشاكل كما رأينا ليس طبيعة العناصر المكوِّنة لمجالات البنى، وإنما هو ارتباط هذه العناصر ارتباطا واحدا[؟]فيها.

وإذا اختص التشكيل بكونه تطبيق بنية جبرية في أخرى، فإن تطبيق بنية النسق **التركيبية** في البنية **الجبرية**، عرف باسم «التأويل»، فما هي إذن خصائص التأويل ؟.

إن مقتضى **التأويل** إجمالا، وبصورة غير رمزية، أن تتم مقابلة عناصر البنية النسقية بعناصر البنية الجبرية، فتقابل رموز النسق الدالة على الأفراد من ثوابت ومتغيرات بعناصر من مجال البنية الجبرية، كما تقابل رموزه الدالة على التوابع بالعمليات المكونة للبنية الجبرية، ورموزه الدالة على العلاقات بالعلاقات الرابطة بين عناصر هذه البنية(13).

ولكي يتأتى هذا التأويل، لابد أن تنطوي البنية على ما يكفي من المكونات المجالية والتابعية والعلاقية بالنسبة للنسق الذي تُؤوِّله. فإذا كان هذا النسق يحتوي على حروف تابعية وحروف علاقية، لزم البنية أن تحتوي، على الأقل، على تابع واحد وعلاقة واحدة إن لم يكن على أكثر من ذلك. ولا يشترط أن تكون الرموز الفردية والتابعية والعلاقية المتباينة في النسق مقابلة لأفراد وعلاقات وتوابع متباينة في البنية، فقد يكون الحرفان الفرديان من النسق دالين على فرد واحد في البنية، إلا أن الحروف

المختلفة، وإن دلت على شيء واحد في البنية، فإن مقتضى الحرف الواحد أن لايدل إلا على شيء واحد في هذه البنية.

3 - خاصيتا الاتساق والتمام

1.3 - الاتساق

لكي تحصل الفائدة من التأويل، لايكفي أن تكون بعض القضايا المبرهنة في النسق مقابلة لحقائق مخصوصة من حقائق البنية، بل ينبغي أن تكون كل القضايا التي أثبتها البراهين في النسق مقابلة لحقائق معينة في البنية أي متحققة في هذه البنية. إذا كان الأمر كذلك، صار النسق متصفا بما يسمى بخاصية «الاتساق»* بالنسبة لنفسه، وبخاصية «المناسبة»* بالنسبة للبنية. ويقال إذ ذاك إن البنية تشكل «نموذجا» للنسق الرياضي المذكور، لأن ما تقضي به المبرهنات، حينئذ، يكون متحققا في البنية.

ولبيان أن النسق يتمتع بدلالة المناسبة، يكفي أن نبرهن على أن مسلمات النسق تدل على حقائق موجودة في البنية، أي أنها صادقة فيها، وأن تطبيق قواعده الاستنتاجية تحافظ على هذا الصدق، بمعنى أنه اذا كانت القضايا الأصلية التي أجريت عليها هذه القواعد متحققة في البنية، فإن القضايا التي تتفرع عنها بواسطة هذه القواعد تكون هي الأخرى متحققة في هذه البنية.

أما مبرهنات النسق التي اشتهرت بكونها صادقة في جميع البنى، فهي المبرهنات التي تتعلق بالقاعدة المنطقية المشتركة بين الأنساق الرياضية، وهي مبرهنات النسق المحمولي من الدرجة الاولى، فيكون هذا النسق دالا دلالةً مناسَبة على جميع البنى أيا كانت، فكلها نماذج للنسق المحمولي.

وعلى هذا الأساس، فإن الأنساق تتفاضل فيما بينها بحسب اتساع فئة البُنى التي تتحقق فيها. فبقدر ما يكون النسق أقرب إلى النسق المحمولي، تكون فئة البُنى التي يتحقق فيها أشمل وأوسع والعكس بالعكس. وبقدر ما يكون أشمل للبنى يكون اكثر تجريداً أو أقل مضمونا والعكس بالعكس. فالنسق المحمولي إذن، — وهو الذي يصدق في جميع البنى — أكثر الأنساق تجريدا وأبلغها تعميما، بينها النسق الذي لا يصدق الا في بنية واحدة أكثرها تجسيداً وأبلغها تخصيصا. لذا تغلب على الأنساق الرياضية التي تقترب من النسق المحمولي، المناسَبةُ للبنى غير المتشاكلة.

ولما كانت البنى التي يتحقق فيها النسق الواحد قد تتعدد تعدداً، فإن الرياضي والمنطقي يحتاج الى تصنيفها، ويكون تصنيف البنى بربطها بالأنساق التي هي نماذج لها، فكل البنى التي هي نماذج لنسق مخصوص تعد منتمية إلى فئة مخصوصة. فهناك فئة البنى التي هي نماذج لنظرية أو نسق الزمرة وفئة البنى التي هي نماذج لنسق الحلقة

وفئة البنى التي هي نماذج لنسق الحقل وفئة البنى التي هي نماذج لنسق الجبر البُولي وهكذا. ونسمى البنى المندرجة في كل فئة باسم النسق المرتبطة به، فنقول «الزمرة» و «الحلقة» و «الحقل» و «الجبر البُولي» وهكذا.

وبهذا، يتضح أن كل فئة من البنى تكون قابلة للتنسيق الصوري إذا ما وجدت (بضم الواو) مجموعة من عبارات اللغة المحمولية الموسعة تكون هذه الفئة نماذج لها، فيقال عن هذه المجموعة من العبارات أنها تشكل مسلمات هذه الفئة، كما يقال عن هذه الفئة من البنى أنها قابلة للتنسيق بواسطة هذه المسلمات، أو قل، باصطلاحنا «منسقة تنسيقا مسلميا»* أو «تسليميا»*.

مثال ذلك، مسلمات نظرية الزُمر التي سبق ذكرها وهي :

مسلمة التحديد الكلي :

Λس Λع Vف (س * ع = ف)

مسلمة التجميع :

Λس Λع Λف ((س * ع) * ف = س * (ع * ف))

مسلمة العنصر المحايد :

Λس (س * ح1 = س)

مسلمة التناظر

Λس Vسَ (س * سَ = ح1).

2.3 - التمام

وإذا كانت خاصية «الاتساق» أو «المناسبة» تكشف عن جانب تعدد البنى في مقابل النسق الواحد، فإن للنسق خاصية ثانية تكشف عن جانب تعدد الأنساق في مقابل البنية الواحدة، فالأنساق تتفاضل فيما بينها بحسب إحاطتها بالحقائق المميزة للبنية، إذ كلما وجد نسق يفيد علما بالبنية، أمكن البرهان على وجود أنساق أكثر فائدة. وأفضلها ما بلغ النهاية في هذه الفائدة، وهو النسق الذي يكون فيه لكل حقيقة متعلقة بالبنية مبرهنة مخصوصة تقابلها. وكل نسق يستوفي شرط هذه المقابلة يعد نسقا متصفا بخاصية «التمام»، فالتمام إذن هو تحصيل النسق للبراهين على حقائق البنية أو بالأحرى حقائق فئة البنى الخاصة بهذا النسق، فلا تُقابل مبرهنات النسق حقائقَ البنية مستقلة بعضها عن بعض فحسب، بل أيضا في ارتباط بعضها ببعض، فيقابل لزومُ العبارات في النسق بعضها عن بعض تعلقّ القضايا في البنية بعضها ببعض.

وقد اجتهد المناطقة في اصطناع الطرق للبرهان على تمام الأنساق ((مثل هنكين وكالمار[*]))، حتى إنهم انشأوا بُنى للنسق تكون مجالاتها من العناصر اللغوية التي يتألف منها النسق، وبينوا أن لكل نظرية متسقة، مبنية في اللغة المحمولية من الدرجة الأولى، نموذجا، جا يتكون مجاله من عدد من العناصر مساو على الأكثر لعدد الحدود التي تحتويها هذه اللغة المحمولية.

وقد وصف المناطقة هذا التمام بوصف «الدلالي»، تمييزاً له عن تمام آخر أقوى منه سموه باسم «التمام التركيبي». ومقتضى التمام التركيبي أن النظرية المتسقة تكون تامة تماما تركيبيا اذا كانت كل قضية (أي عبارة خالية من المتغيرات المطلقة) من اللغة البانية لهذه النظرية مبرهَنةً فيها، أو كان نقيض هذه القضية مبرهنة فيها، حتى إذا أضيفت العبارة التي ليست مبرهنة إلى مسلمات النظرية، جعلت هذه النظرية، تفقد الاتساق أي تخرج إلى التناقض.

وعلى هذا، إذا قدرنا أن لدينا بنية تتحقق فيها عبارات من لغة معينة، فإن النظرية التي نُكوِّنها من القضايا التي تنتمي الى هذه اللغة والتي تكون متحققة في هذه البنية، تُشكل نظرية تامة تماما تركيبيا. وكذلك إذا عمدنا إلى فئة من البنى وجعلنا من مجموع القضايا التي تصدق في كل بنية بنية من هذه البُنى نظرية، فانها تكون تامة بالمعنى التركيبي.

وتتفرع عن مسألة التمام مسألتان أساسيتان هما : مسألة «التناهي» و مسألة «عَدِّية البنية»، إذ بالامكان استخدام التمام في البرهان عليها.

أما مسألة التناهي، فمقتضاها أن كل مجموعة من القضايا اذا تحقق كل جزء متناه منها، فإنها تكون متحققة في كليتها. يلزم عن هذا، أن كل مجموعة من القضايا غير المتناهية يُمكن استنتاج تحققها في بنية ما إذا ثبت لنا أن كل جزء متناه منها متحقق في بنية.

وأما مسألة عدِّية البنية، فقد عرفت باسم «مبرهنة لوفنهايم وسكوليم». وهذه المسألة تجمع بين مبرهنتين : إحداهما «نازلة»، والأخرى «صاعدة».

أما المبرهنة النازلة، فتقول إنه اذا كان للنظرية المبنية في اللغة المحمولية نموذج غير متناه، فإن لها أيضا نموذجا غير متناه لاتناهيا معدوداً (باعتبار اللاتناهي المعدود هو ما كان مقابلا لمجموعة الاعداد الطبيعية)

أما المبرهنة الصاعدة، فتقول إنه اذا كان للنظرية المبنية في اللغة المحمولية نموذج غير متناه، فإن لها أيضا نموذجا مساويا له في هذا اللاتناهي أو أوسع منه.

4 - خاصية القطعية

إذا كانت خاصية الاتساق تفيد في الكشف عن مدلول تعدد البُنى في مقابل النسق الواحد، وكانت خاصية التمام تفيد في الكشف عن مدلول تعدد الانساق في مقابل البنية الواحدة أو فئة البُنى الواحدة، فهناك خاصية ثالثة للأنساق تفيد في ضبط التعددين : تعدد البنى وتعدد الأنساق. وتسمى هذه الخاصية الثالثة باسم خاصية «القطعية»، ويكون النسق قطعيا إذا كانت نماذجه بنيات متشاكلة فيما بينها، إما تشاكلا مطلقا أو تشاكلا مقيداً؛ فإن كان الأول، قيل بأن النسق «قطعي بإطلاق»، وإن كان الثاني قيل بأن النسق «قطعي. بتقييد».

وقد رأينا أن مقتضى التشاكل أن تكون البنيتان متفقتين صورة (العلاقات والتوابع) مختلفتين مضمونا (المجال)، فلنبسط الكلام في علاقة التشاكل بالنظرية، تعريفا وتمثيلا.

1.4 - التطبيق التشاكلي

هب أن نظ نظرية محمولية من الدرجة الأولى، وهب أن بن و بم نموذجان للنظرية نظ، وأن للنموذج بن مجالا هو جا، وللنموذج بم مجالا هو جو. وهب أن ف هو العنصر من المجال جا الذي يسنده النموذج بن إلى الثابت الفردي، ثف، من النظرية نظ، وأن فو هو العنصر من المجال جو الذي يسنده النموذج بم الى هذا الثابت الفردي. وهب أن تا هي العملية التي يُسندها النموذج بن إلى التابع تب من النظرية نظ، وأن تو هي العملية التي يُسندها إليه النموذج بم. وهب أن عا هي العلاقة التي يسندها النموذج بن الى رمز العلاقة عق من النظرية نظ، و أن عو هي العلاقة التي يسندها اليها النموذج بم. فالنموذجان بن و بم يكونان إذن متشاكلين إذا وفقط اذا تقابل مجالاهما، جا و جو، تقابلا يربط كل عنصر ف من جا بعنصر فو من جو، بحيث :

أ ــ يُسند النموذج بن إلى الثابت الفردي ثف العنصر ف إذا وفقط إذا اسند النموذج بم العنصر فو إلى الثابت ثف.

ب ــ يكون دخول العملية تا على عدد من الأفراد ف١ ،...، فن مساويا لـ ف إذا وفقط إذا كان دخول لعملية تو على العدد المقابل من الافراد فو١ ،...، فون مساويا لـ فو.

ج ــ تكون الأفراد ف١ ،...، فن مرتبطة بالعلاقة عا إذا وفقط إذا كانت الأفراد المقابلة فو١ ،...، فون مرتبطة بالعلاقة عو.

ولنبين ذلك بالمثال التالي :

هب أن نظ نظرية من الدرجة الأولى، (جا،عا)، تشمل بالإضافة الى المسلمات المنطقية ومسلمات التساوي مسلمات تحدد العلاقة عا في مجال معين جا، ولنكتف هنا بذكر مسلمات عا مع اتباع طريقة غير صورية :

— أن عا لا انعكاسية.

— أن عا متعدية.

— أن عا لا تناظرية.

— كل عناصر جا إما أن تتساوى أو تقترن بالعلاقة عا.

— يوجد عنصر من جا سابق على العناصر الأخرى.

— لكل عنصر خلف قريب.

— لكل عنصر سلف قريب إلا العنصر الأول.

لننظر الآن في البنيتين العلاقيتين التاليتين، البنية بن المكونة من مجموعة الأعداد الطبيعية المزودة بعلاقة «أصغر»، والبنية بم المكونة من مجموعة الأعداد الصحيحة الموجبة المزودة بعلاقة «أصغر» :

بن = ({ 0 , 1 , 2 ,... } ، > ، 0).

بم = ({ 1 , 2 , 3 ,... } ، > ، 1)

يتبين أنه بالإمكان مقابلة مجالي البنيتين بن و بم، إذ كل عنصر س من مجال بن يقابل عنصراً من مجال بم هو بمنزلة س + 1، ويتبين أيضا أن العلاقة > (= أصغر) تستوفي المقتضيات الواردة في المسلمات المذكورة أعلاه، فليس العدد الطبيعي أو الموجب أصغر من نفسه، ولا أنه يكون أصغر من غيره إذا كان هذ الغير أصغر منه، كما أن الأصغر من الأصغر أصغر، ولأن العددين المتمايزين يكون أحدهما أصغر من الآخر، وأن 0 سابق على كل عدد طبيعي، وأن 1 سابق على كل عدد صحيح موجب، وأن لكل عدد خلفا قريبا، وأن له سلفا قريبا إلا العدد الأول.

ولما كانت العناصر بين البنيتين بن وبم متقابلة مثنى مثنى، وكانت العلاقة > محفوظة بينهما، ومستوفية لخصائص العلاقة عا المحددة للنظرية نظ، فإن البنيتين بن و بم يكونان نموذجين متشاكلين لهذه النظرية.

وإن من شأن التشاكل أن يفيد في تحصيل النظرية على خصائص أساسية ثلاثة هي : «التحديد» و «التكافؤ» و «التمام»، فضلا عن كونه يُمَكِّن من نقل الخصائص المستنتجة من بنية إلى أخرى، وجمع شتات البنى في فئات متميزة.

أما التحديد*، فمتى ثبت أن كل نماذج نظرية معنية متشاكلة فيما بينها، أمكن القول بأن النظرية تُحَدِّد تحديداً تاماً البنية التي وُضعت لها،ذلك لأن النماذج المتشاكلة تشترك في الصورة البنيوية، ولاتختلف إلا في طبيعة العناصر.

أماالتكافؤ*،فمعلوم أن البنيتين المتكافئتين تحققان نفس القضايا،أي أنهما لا يتمايزان بأية قضية تكون صادقة في إحداهما وكاذبة في الأخرى ، وقد سمي هذا الصنف من التكافؤ بـ «التكافؤ الأَوَّلي» (بتشديد الواو وفتحها)، نسبة الى المنطق المحمولي من الدرجة الأولى. ويبّن أن البنيتين المتشاكلتين متكافئتان تكافؤاً أوليا، مادام التشاكل هو تشابه في كل الجهات البنيوية، إذ ليست تصدق فيه القضايا التى تنتمي إلى الدرجة الأولى فحسب، بل كذلك القضايا التى تنتمي إلى درجات أعلى. وعليه، فمن البنى ما هو متكافىء تكافؤاً أوّلياً ولكنه ليس متشاكلا، فالتشاكل أخص أي أقوى من التكافؤ. ومثاله أن البنية المكونة من مجموعة الاعداد الحقيقية المزودة بعلاقة «أصغر» هي متكافئة تكافؤاً أوّليا مع البنية المكوّنة من مجموعة الأعداد الجذرية المزوّدة بنفس العلاقة، لكن لا تشاكلها، لأن مجموعة الأعداد الجذرية معدودة، بينما مجموعة الأعداد الحقيقية غير معدودة.

وأما التمام*، فإن التشاكل يلزم عنه التمام التركيبي الذي رأينا أنه أخص أو أقوى من التمام الدلالي، ذلك أن النظريات المحمولية من الدرجة الأولى، التى تكون نماذجها للمتناهية متشاكلة، تكون تامة تماما تركيبيا، كما أن النظريات المحمولية من الدرجة الأولى، التي ليست لها نماذج متناهية، ولكن نماذجها اللامتناهية لا تناهيا مخصوصا، متشاكلة، تكون هي الأخرى نظريات تامة.

2.4 - القطعية المطلقة.

لما كان التشاكل يلزم عنه التحديد والتكافؤ والتمام، فإن القطعية المطلقة للنظرية التي تقوم على مبدإ تشاكل نماذجها، يجعل هذه النظرية مُحدِّدة للبنية التي أُنشئت من أجلها، ومقيمة للتكافؤ بين البنى المتشاكلة معها وتامة تماما تركيبيا.

ولايكفي في النظرية القطعية بالمعنى المطلق، أن تتشاكل بعض نماذجها، بل ينبغي أن يحصل التشاكل بين جميع نماذجها. ولقد قام البرهان على أن النظريات التى تكون لها نماذج لا يتناهى عدد عناصر مجالها، أو قل باصطلاحنا، «لاتتناهى عدَّيتها»، فإن نماذجها لا تتشاكل كلها فيما بينها. فمعلوم أن النموذج ذا العدية غير المتناهية،

قد يُضاهَى بنموذج يعلوه عدية بمقتضى مسلمة «العدية الصاعدة» التي ذكرنا من قبل. ومعلوم أيضا أن للنظريات المبنية في لغة المنطق المحمولي عدية لا متناهية، باعتبار أن مجال المنطق المحمولي لا تتناهى عناصره، ولما كانت عدية هذه النظريات اللامتناهية تجلب لها نماذج تختلف عدية، لزم أن تكون نماذجها غير متشاكلة.

فإذا أعدنا النظر في مثال النظرية الموصوفة أعلاه، نظ : (جا ، عا)، تبين أنها نظرية غير قطعية، لأن نماذجها، وإن تشاكل بعضها، لاتتشاكل كلها. فما دامت نظريةً لا تتناهى عديتها، فقد تتحقق في بينة، بح، مكونة من مجموعة الاعداد الحقيقة، حا، المزودة بعلاقة أصغر < أي بح = (حا، <). ومعلوم أن عدية البنية بح أكبر من عدية بنية الأعداد الطبيعية، بن، المذكورة أعلاه، إذا تُساوي عديتُها عدية مجموعة أجزاء الأعداد الطبيعة.

و لايتعذر التشاكل الكلي للنماذج اللامتناهية بالنسبة للنظريات التي تقصد تحديد فئة من البنى فحسب ، بل قد يتعذر أيضا بالنسبة للنظريات التي وُضعت وضعا لصياغة حقائق متعلقة ببنية واحدة بعينها تسمى « البنية المعيارية» لهذه النظرية، وأفضل مثال على ذلك نظرية الحساب التي صاغها بيانو مستفيدا من ديديكند[19] من أجل تقرير بعض الحقائق المميزة للمتوالية العددية، حتى يمكنه استنباط المزيد منها، ومسلمات هذه النظرية الحسابية نح هي كما يلي :

— 0 عدد طبيعي.

— تالي العدد عدد.

— ليس 0 تاليا لأي عدد.

— لاتالي واحد لعددين مختلفين.

— إذا اتصف 0 بخاصية ما، واتصف بها تالي أي عدد كلما اتصف بها هذا العدد، فإن كل الاعداد تتصف بها.

فإن البنية بط التي جعل لها هذا النسق، نح، هي بنية مجالها الأعداد الطبيعية، طا، مشتملة على 0 بوصفه عنصراً متميزاً، وعلى تابع هو «التالي»، تل، فضلا عن علاقة التساوي التي قد تُعَدُّ من لغة المنطق، فلا نحتاج الى إيرادها في البنية، لذا تعد البنية بط نموذجا معياريا لهذا النسق، وصورتها هي :

بط = (طا ، تل، 0).

لكن الملاحظ أن هذه النظرية نح التي وُضعت أصلا لصياغة حقائق نموذج الحساب الطبيعي تتحقق في غيره من النماذج التي تختلف عنه عدية، بمعنى أنها لا تشاكله، فتكون إذن نماذج غير معيارية.

ويكفي لبناء نموذج غير معياري لنظرية الحساب، نح، أن نضيف إلى لغتها ثابتا فرديا جديداً، ف، كما نضيف إلى مسلماتها مسلمات أخرى جديدة هي :

ف ≠ 0 ، ف ≠ 1، ف ≠ 2،...

ولنجعل قيمة ف في هذه البنية هي : ق (ف)، فتكون صورة البنية بف هي :

بف = (ط١، تل، 0، ق (ف)).

فكل مجموعة جزئية متناهية من النظرية الموسّعة بالثابت الفردي ف — لتكن، نف — تتحقق في نموذج معين، ويكفي مثالا على ذلك أن نذكر المجموعة الجزئية {ف ≠ 0، ف ≠ 1، ف ≠ 2} ، فكل قضية من هذه القضايا الثلاث تتحقق في النموذج بف إذا نحن أسندنا إلى الثابت ف قيمة 3، أي ق (ف) = 3. وهكذا بالنسبة لكل مجموعة متناهية من القضايا، إذ تتحقّق كلها بتعيين قيمة لِ ف مختلفة عن قيم الأعداد الواردة في هذه المجموعة. ولما كان لكل مجموعة جزئية متناهية من نف نموذج معين، فإن للنظرية، نف، نموذجا، بذ، يحققها بمقتضى مسألة التناهي المذكورة أعلاه. ومعلوم أن النظرية نف تتضمن النظرية نح، فيكون بذ هو أيضا نموذجا للنظرية نح، أي نموذجا تصدق فيه جميع القضايا التي تصدق في النموذج المعياري بط، لكن النموذج بذ يحتوي ما يحتويه بط، ويزيد عليه بعنصر مقابل للثابت ف مختلف عن كل الأعداد الطبيعة من بذ، وبهذا يكون بذ نموذجا للنظرية نح مع زيادة عنصر لامتناه، بحيث يتبين أننا لو أسندنا مثلا الى ف قيمة 2، فإن العبارة (ف = 2) تكون صادقة في بط وكاذبة في بذ، فلا يكون هذان النموذجان بط و بذ متشاكلين، مادام اختلاف العدية هو رفع للتشاكل.

وعلى هذا، لاتكون نظرية الحساب نظرية قطعية مادامت تحتمل إلى جانب البنية المعيارية بُنى غير معيارية.

3.4 - القطعية المقيدة.

لما كانت النظريات المبنية في اللغة المحمولية لا تُحصِّل «القطعية الاطلاقية» لارتفاع تشاكل نماذجها، فقد تعيّن الأخذ بمدلول محدود للقطعية وهو «القطعية المقيدة». ومقتضاها أن تتعلق القطعية بعدد عناصر المجال، أو قل، بعدية معينة، فتكون النظرية قطعية بعَدِّية معينة، إذا كان لها نموذج بنفس العدية، وكانت كل نماذجها التي لها نفس العدية متشاكلة مثنى مثنى.

ولما كانت العدية متناهية أو غير متناهية، فإن النظريات التي لها نماذج متناهية تكون نماذجها كلها متشاكلة مثنى مثنى. مثال ذلك النظرية التي تتضمن قضية تحدد

عددا متناهيا من العناصر، فكل نماذجها التي تشتمل على نفس العدد من العناصر تكون متشاكلة فيما بينها. وعليه، فالنظريات المتناهية، لما تشاكلت نماذجها، كانت قطعية بالمعنى المقيَّد. وأما النظريات التي لها نماذج لامتناهية، فإن قطعيتها قد تختلف باختلاف عدية هذا اللاتناهي ، فقد لا تتشاكل إلا نماذجها التي تكون بنفس العدية اللامتناهية. ومثال ذلك أن بعض النظريات قطعي بعدية الأعداد الطبيعية، ولكنه غير قطعي بعدية مجموعة أجزاء الأعداد الطبيعية، وأن بعضها قطعي بعدية لامعدودة، ولكنه غير قطعي بعدية معدودة.

ولقد ثبت لدى النموذجيين، مناطقة ورياضيين، أن النظريات القطعية ولو بالمعنى المقيَّد قليلة جداً، إذ ما من نظرية محمولية من الدرجة الأولى تتسع لبعض العناصر الرياضية الهامة إلا وتنتشر نماذجها وتخرج عن التشاكل، فتفقد وصف القطعية، ولا أدل على ذلك من أن لا واحدة من النظريتين : نظرية الحساب الطبيعي ونظرية الحساب الحقيقي، قطعية بالمعنى المقيد.

لذا، اتجه النموذجيون الى الأخذ بعلاقة جديدة أقل تدقيقا لفئات البنى من علاقة التشاكل الكلي المشروط في حصول القطعية، لكنها أكثر تدقيقا من التكافؤ الأوّلي، بحيث تلزم عنها علاقة التلازم الأوّلي و لايلزم عنها التشاكل الكلي، وهذه العلاقة التي تحدد نوعا من التشاكل الجزئي عُرفت باسم «الغمس»*، ونحتاج في بيان الغمس إلى تحديد بعض العلاقات التي تربط البينة بأجزائها مثل «الاختزال»* في مقابل «النشر»* و «القصر»* في مقابل «التوسيع»* ومثل «البنية الجزئية» في مقابل «البنية الجزئية الأولية».

4.4 - التطبيق الغمسي.

قد تكون العلاقة بين البنيتين، بن و بم ، علاقة «اختزال» و «نشر»، فالبنية، بم، تعد اختزالا للبنية، بن، إذا تفرعت عنها بحذف بعض عناصرها من علاقات وتوابع وثوابت. والبنية بن، تعد نشراً للبنية بم، اذا تفرعت عنها بإضافة علاقات وتوابع وثوابت جديدة.

وقد تكون العلاقة بين البنيتين، بن و بم علاقة الكل بجزئه، فتعد البنية بم بنية جزئية* من البنية بن، اذا كان مجال بم جزءاً من مجال بن، وكان كل عنصر متميز من بم هو ذات العنصر المتميز من بن، (يتضمن مجال بم كل العناصر المتميزة التي يحتوي عليها مجال بن) ، وكل علاقة من بم هي قصر للعلاقة المقابلة من البنية بن على مجال البنية بم الذي هو جزء من مجال بن، وكل عملية من بم هي قصر للعملية المقابلة من بن على مجال بم.

وإذا احتوى مجال البنية بم جميع العناصر المتميزة التى يحتويها مجال البنية بن، فإن بم تكون بمنزلة قصر للبنية بن على مجالها الجزئي، وتسمى بم آنذاك مقصور البنية بن.

وتعد البنية بم بنية جزئية أولية من البنية بن إذا كانت بم بنية جزئية من بن، و لم تكن نفس القضايا صادقة في البنيتين بن و بم فحسب، بل كانت أيضا كل عبارة مفتوحة (أي تحتوى على متغيرات مطلقة)، إذا تحققت في البنية بم، تحققت في البنية بن بنفس العناصر من مجالها.

على خلاف «التكافؤ الأوَّلي» الذي لا يشترط التصادق إلا في القضايا، أي العبارات التى تخلو من المتغيِّرات المطلقة، يتبين أن البنية الجزئية الأوَّلية تشترط التصادق في كل العبارات، ما كان منها محتويا على المتغيَّرات المطلقة (أي مفتوحا) ومالم يكن كذلك (أي مغلقا)، كما تشترط أن يتحقق التصادق في العبارات المفتوحة بنفس العناصر من المجال.

أما غمس البنية بم في البنية بن — ليكن غ — فهو تطبيقٌ مباينة لمجال بم في مجال بن، بحيث يكون كل عنصر متميز من بم مقابلا لذات العنصر المتميز من بن (كل عنصر متميز من مجا ل بن متضمن في مجال بم)، وتكون كل علاقة في بم رابطة بين مقابلات العناصر التى تربط بينها العلاقة المقابلة في بن، وتكون كل عملية في بم داخلة على مقابلات العناصر التى تدخل عليها العملية المقابلة في بن.

ويكون غمس البنية بم في البنية بن غمسا أوليا* اذا كانت كل عبارة مفتوحة من لغة النظرية صادقة في بم كلما صدقت في بن، وكان صدقها متحققا بالعناصر المقابلة من المجالين.

وبهذا، تتبين العلاقة بين الغمس والمجموعة الجزئية الأولية، ذلك أن صورة البنية بم بواسطة الغمس، غ، في البنية بن تحتوي كل العناصر المتميزة التى تحتويها بن، فتكون بم قصرا للبنية بن. وتتضح أيضا العلاقة بين الغمس والتشاكل الجزئي، ذلك أن صورة بم بواسطة الغمس، غ، التي هي مقصور البنية بن تجعل البنية بم متشاكلة مع مجموعة جزئية أولية من البنية بن أي متشاكلة مع صورتها في بن . وتتبين كذلك العلاقة بين الغمس والتكافؤ الأوَّلي، ذلك أن البنية بم إذا كانت قابلة للغمس في البنية بن، فإن بم تكون متكافئة تكافؤاً أوّليا مع بن لكن إذا كانت بم متكافئة تكافؤاً أوليا مع بن، فلا يترتب على ذلك بالضرورة أن تكون بم قابلة للغمس في بن، حتى ولو قدَّرنا أن بم مجموعة جزئية من بن.

أما فائدة الغمس في التمام التركيبي، فمعلوم أن الغمس احتيج إليه لبيان تمام النظريات التي لها نماذج لاتتشاكل فيما بينها التشاكُل الكلّي، فيكون الغمس طريقا في الاستدلال على تمام النظريات من غير ما حاجة إلى إثبات التشاكل الكلي.

وهكذا، تكون النظرية تامة تماما تركيبيا اذا أمكن غمس كل نموذجين لها غمسا أوليا في بنية واحدة، فتكون هذه البنية بمنزلة توسيع لهذين النموذجين.

وإذا ارتبطت نماذج النظرية بعلاقة الجزئية (أو علاقة الاستغراق)*، بحيث إذا كان أحد النموذجين جزءاً من الثاني، كان جزءاً أوّلياً منه، تكون النظرية تامة تماما نموذجيا.

وإذا ارتبطت نماذج النظرية بعلاقة الغمس، بحيث يقبل أحدها الغمس في كل هذه النماذج، فإن النظرية تكون محصلة لنموذج أول*.

ويمكن إذ ذاك تحديد التمام التركيبي في سياق التشكيل الغمسي باستخدام مفهوم التمام النموذجي ومفهوم النموذج الأول، فنقول : تكون النظرية تامة تماما تركيبيا إذا كان لها نموذج أول وكانت تامة تماما نموذجيا، أو نقول إن كل نظرية تامة تماما نموذجيا تكون تامة تماما تركيبيا إذا كان لها نموذج أول.

وبيان ذلك أن النموذج الأول بنية مغموسة في نماذج النظرية، فتوجد بفضل هذا الغمس بُنى متشاكلة مع هذه البنية المغموسة تصدق فيها النظرية صدقَها في هذه البنية، كما أن التمام النموذجي يجعل هذه البنى تتصف بالجزئية الأوّلية (أو الاستغراق الأوّلي)، فتكون جميعها متكافئة تكافؤاً أوليا، ومتى كانت كذلك كانت النظرية تامة تماما تركيبياً، مادام التكافؤ الأولي بين البنيتين هو تكافؤ في اللزوم بينهما، علما بأن التكافؤ في اللزوم هو أيضا تكافؤ في الاستنباط، بموجب مسألة التمام الدلالي التي تقضي بتكافؤ المستوى الدلالي والمستوى التركيبي من النسق المنطقي.

وحاصل القول، أن البنى التي هي مجموعات مبنية ومرتبة ومصنفة تصنيفا تشابهيا ومتنوعة تنوعا بنيويا تفيد إفادة في تأويل الأنساق والنظريات، هذه الانساق والنظريات التي تشكل بناءات مكونة من أبجدية وقواعد للتركيب وقواعد للاستدلال من مسلمات قد تقتصر على مسلمات المنطق المحمولي الخالص، أو تتسع لمسلمات غيرها. ويعد هذا التأويل بمنزلة «تطبيق تشكيلي» للنظرية في البنية يمهد في بيان اتساق النظرية اذا كانت براهينها بمنزلة حقائق في البنية، وفي بيان تمامها إذا كانت حقائق البنية بمنزلة براهين فيها. أما إذا كانت البنى التي تؤوّل النظرية متميزة «بالتطبيق التشاكلي» فيما بينها، فإن النظرية تتصف بالقطعية المطلقة إن كان التشاكل كليا،

وبالقطعية المقيَّدة إن كان التشاكل جزئيا، هذا التشاكل الجزئيّ الذي ينفع «التطبيقُ الغمسيُّ» في تحصيله وضبطه، إذ أن البنية المغموسة تُحدِّد، في كل نموذج، بنية جزئية مشاكلة لها، فيكون الغمس طريقا لإثبات التمام التركيبي للنظريات من غير احتياج إلى التشاكل الكلي.

الهوامش

(1) لقد استعملت لفظ «المنطقيات» بالجمع، قياسا على لفظ «الرياضيات»، واعتباراً للتشعب الهائل الذي حصل في أبواب ومباحث المنطق الحديث وللتنوع الكبير الذي طرأ على أصنافه ومستوياته، حتى كادت اتجاهاته تتضارب في أصولها، وتتعارض في قواعدها.

(*) نستخدم الرمز * للدلالة على ضرورة الرجوع إلى ثبت المصطلحات في آخر الدراسة لمعرفة المقابل الانجليزي والفرنسي.

(2) B.RUSSELL :A.N. WHITEHEAD, G. FREGE

(3) G.PEANO

(4) D.HILBERT

(5) CH.S. PEIRCE, E.SCHRODER, C.G. MORGAN, W.S. JEVONS, J.VENN, S. Mc CALL

(6) L. LOWENHEIM, T. SKOLEM, C.H. LANFORD, K. GODEL, A.TARSKI, L. HENKIN, A. ROBINSON

(7) وضعنا مصطلح «موضعيات» مقابلا للفظ «توبولوجيا» «topology»، راجعين في ذلك إلى الترجمة العربية القديمة للفظ «توبوس» «Topos» اليوناني الأصل، الوارد في النقل العربي لأورغانون أرسطو، لاسيما في كتاب الجدل منه؛ وقد كانت هذه الترجمة هي «موضع»، و تجمع على «مواضع» في مقابل الجمع اليوناني «توبوي» ، «Topoi»

(8) تطلق جماعة بورباكي على الأنواع البنيوية اسم Espèces de Structure

(9) لقد أردنا بمصطلح «الإتمام» أن نميز هذه العملية البولية عن «التتميم» المجموعي، كما جرت العادة لدى الرياضيين بتمييز العطف البُولي عن التقاطع المجموعي، والبدل البُولي عن الاتحاد المجموعي.

(10) اصطلح بعض الرياضيين على ترجمة اللفظ الأجنبي «Dual» بـ «الثنوي»، لكن نرى أن لفظ «الصنو» يدل على ما يدل عليه المصطلح «Dual»، مع استبعاد الالتباس الذي قد يوقع فيه لفظ «الثنوي»، إذ يستعمل للدلالة على النزعة العقدية القائلة بمبدأ تضاد الحقائق الغيبية والوجودية والخلقية، مثل الخير والشر، والنور والظلمة الخ وذات الأصل المانوي.

(11) Stone Representation Theorem

(12) قد نعبر عن رمز العلاقة ≤ بلفظ «أصغر من أو مساو له».

(13) انظر طه عبد الرحمان، المنطق والنحو الصوري، ص 23-44.

(14) L. HENKIN, L. KALMAR

(15) G. PEANO , R. DEDEKIND

ثبت المصطلحات

العربية	الانجليزية	الفرنسية
ـ أ ـ أسرة	Family	Famille
ـ أسرة مجموعية	Family of sets	Famille d'ensembles
تأويل	Interpretation	Interprétation
ـ ب ـ بدل	Join	Union
تبديل	Commutativity	Commutativité
مبرهنة	Theorem	Theorème
بنية	Structure	Structure
ـ البنية الأم	Structure-mother	Structure mère
ـ ت ـ تابع (= دالة)	Function	Fonction
تام	Complete	Complet
ـ تمام دلالي	Semantic Completeness	Compléte sémantique
إتمام	Boolean Complementation	Complémentation booléenne
تتميم	Set Complementation	Complémentation ensembliste
ـ ث ـ ثلاثي (بفتح الثاء الأولى)	Triadic	Triadique
اثناني	Binary	Binaire

Système binaire	Binary System	— نسق إثناني
Algèbre de Boole	Boolean Alegebra	— ج — جبربُول
Théorie des structures algébriques	Algebraic Structures Theory	جبريات
Produit	Product	جداء
Rational	Rational	جذري (عدد —)
Sous-structure	Substructure	جزئية (مجموعة —)
Sous-structure élémentaire	Elementary Substructure	— جزئية أُولية
Ensemble des parties	Set Power	مجموعة الأجزاء
Idempotence	Idempotency	جمود
Associativité	Associativity	تجميع
Domaine	Domain	مجال
Terme	Term	— ح — حد
Détermination	Determination	تحديد
Borne	Bound	محد
Borne supérieure	Great Lower Bound	محد سفلي
Réel	Real	حقيقي (عدد —)
Prédicat	Predicate	محمول
Calcul des prédicats	Predicate Calculus	— حساب المحمولات
Element neutre	Neutral Element	محايد (عنصر —)
Réduction	Reduction	— خ — اختزال
Quadruplet	Quadruple	— ر — رابوع
Théorie des structures ordonnées	Order Structures Theory	ترتيبيّات
Groupe	Group	— ز — زمرة
Groupoïde	Groupoïd	— شبه الزمرة
Demi-group	Semi-group	— نصف الزمرة
		— نصف الزمرة
Monoïde	Monoïd	الواحدي

Axiomatisation	Axiomatization	— ص — مسلمي (تنسيق —)
Bien formée (expression)	Well-formed (formula)	سليم (عبارة —)
Treillis	Lattice	— ش — شبكة
Morphisme	Morphism	تشكيل
Epimorphisme	Epimorphism	— تشكيل الاحاطة
Monomorphisme	Monomorphism	— تشكيل المباينة
Homomorphisme	Homomorplism	— تشكيل المشابهة
Isomorphisme	Isomorphism	— تشكيل المطابقة (= تشاكل)
Entier	Integer	— ص — صحيح (عدد —)
Minorant	Lover Bound	صاغر
Type de similarité	Similarity Type	صنف التشابه
Dual	Dual	صنو
Formalisation	Formalisation	تصوير (أو صورنة)
Application	Mapping	— ط — تطبيق
Libre	Free	مطلق (متغير —)
Denombrable	Denumerable	— ع — معدود (مجموعة —)
Nondenombrable	Nondenumerable	— غير معدود
Cardinalité	Cardinality	عدّية
Transitivité	Transitivity	تَعَدّ
Section	Meet	عطف
Reflexif	Reflexive	انعكاس
Inclusion	Inclusion	— غ — استغراق
Clôture	Closure	انغلاق
Plongement	Embedding	غَمْس
Plangement élémentaice	Elementary Embedding	— غمس أولي
Classe	Class	— ف — فئة
Classe d'équivalence	Equivalence Class	— فئة تكافؤية
Restriction	Restriction	— ق — قصر
Maximal	Maximal	قصوي (حد —)
Proposition	Sentence	قضية

Calcul de propositions	Sentence Calculus	ـــ حساب القضايا
Intersection	Intersection	تقاطع
Catégoricité	Categoricity	قطعية مطلقة
K-catégoricité	K-categoricity	قطعية مقيدة
	(قطعية خائية : خ رمز لعدية مخصوصة)	
Inverse	Inverse	مقلوب
Majorant	Upper Bound	ـــ ك ـــ كابر
Equivalence	Equivalence	تكافؤ
Equivalence	Elementary Equivalence	ـــ تكافؤ أولي
Implication logique	Logical Implication	ـــ ل ـــ لزوم
Equivalence logique	Logical Equivalence	تلازم
Ideal	Ideal	ـــ م ـــ مثال بدلي
Filtre	Filter	مثال عطفي
Représentation	Representation	تمثيل (نظرية ~)
Distingué	Distinguished	متميز (عنصر ـــ)
Approprié	Adequat	ـــ ن ـــ مناسب
Systématisation	Systematization	تنسيق (ـــ صوري)
Expansion	Expansion	نشر
Symétrie	Symmetry	تناظر
Anti-symétrie	Anti-symmetry	ـــ مخالفة التناظر
Symétrique	Symmetrical	نظير
Modèle	Model	نموذج
Premier	Prime	ـــ نموذج أوّل
Monadique	Monadic	ـــ و ـــ واحدي
Unicité	Unicity	وحدانية
Union	Union	اتحاد
Distributivité	Distributivity	توزيع
Extension	Extension	توسيع
Consistence	Consistency	اتساق
Topologie	Topology	موضعيات
Suite	Sequence	متوالية

مــراجــع

ــ طه عبد الرحمٰن : المنطق والنحو الصوري، دار الطليعة، بيروت 1983.

- Agazzi, Evandro : Modern logic, A survey, D. Reidel Publishing Compagny, Dordrecht, 1981.

- Badiou, Alain : Le concept de modèle, Paris, 1979.

- Bell. J and Machover, M : A Course in Mathematical Logic, North-Holland Publishing Compagny, Amsterdam, 1977.

- Boudon, R : A quoi sert la notion «Structure» ? Gallimard, Paris, 1968.

- Bourbaki , N : Théorie des ensembles. Hermann, Paris, 1970.

- Bridge, j: Beginning Model Theory, Clarendon Press, Onford, 1977.

- Grossley, J. N and others : What is Mathematical Logic ?, Onford University Press, Oxford, 1972.

- Curry, B.H : Foundations of Mathematical Logic, Dover Publications, New York, 1976.

- Enderton, H.B : A Mathematical Introduction to Logic, Academic Press, Inc., New-York ; 1972.

- Fauré, Robert and Heurgon, Edith : Structures ordonnées et algèbres de Boole, Gauthier-villars, Paris, 1971.

- Gandy, R : «Structure in Mathematics» in D. Dobey (ed) : Structuralism, Clarenden Press, Oxford, 1973, pp. 138-135.

- Grize, J-B : «Logique et Algèbre de Boole» dans Mathématiques et sciences humaines (Revue), N° : 14, pp. 9-21.

- Groenendjk. J.A.G, Janseen, T.M.V and stokhof, M.B.J : Formal Methods in the Study of Language, Mathematisch Centrun, Amsterdam, 1981.

- Hodges, W : «Turth in Structure», Proceedings of the Aristotelian Society XXXVI, 1986, pp. 135-150.

- Kleene, S.C. : Introduction to Meta–mathematics, North-Holland Publishing compagny, Amsterdam, 1974.

- Kreisel, G. et Krivine, J.L : Eléments de logique mathématique, Dunod, Paris, 1967.

- Ladrière, J. : Les limitations internes des formalismes, Gauthier-Villars, Paris, 1957.

- Martin, Roger : Logique contemporaine et formalisation, Presses universitaires de France, Paris, 1964.

- Mendelson, Eliott: Introduction to Mathematical Logic, Van Nostrand Reinhold Compagny (V.N.R), London, 1964.

- Mordechay, S.(ed). : UCLA, Working Papers in Semantics, University of California, Los Angeles, 1983.

- Mouloud, Noël : Les structures, la recherche et la savoir, Payot, Paris, 1965.

- Pablon, J.F : Logique mathématique, Hermann, Paris, 1976.

- Piaget, J: Logique et connaissance scientifique, Ecyclopédie de la pléade, Paris, 1967.

- Rosenbloom. P : The Elements of Mathematical Logic, Dover Publications, IMG, New York, 1950.

- Shoenfield, Joseph. R : Mathematical Logic, Addison-Wesley Publishing Compagny London, 1967.

Van Dalen, D : Logic and Structure, Springer, - Verlag, Berlin, 1983.

Van Frassen. C. Bas : Formal Semantics and Logic, The Macmillan Compagny New York, 1971.

دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية

د. عبد السلام بن ميس
كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

مقدمة

لمعرفة دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية لا بد من إقامة نوعين من التمييز: تمييز مختلف عناصر النظرية بعضها عن بعض وتمييز النظرية نفسها عن التنظير لها أو عما يمكن تسميته تجاوزا بما فوق النظرية.[1] نحن نعرف أن الدارسين لأسس الرياضيات في بداية هذا القرن ميّزوا بين الرياضيات كمبحث صوري وما يسمى بما فوق الرياضيات[2] كمبحث يتخذ له موضوعا أهم المعطيات التي تكون النسق الرياضي ككل. يمكن قول نفس الشيء بالنسبة للنظرية الفيزيائية مع فارق بسيط هو أن دراسة النظرية الفيزيائية لا يمكن أن تكون صورية محض لأن نتائجها تطبق على معطيات فيزيائية، أو على الاصح، على معطيات يفترض أنها فيزيائية. فنحن إذن بحديثنا عن «دور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية» سوف نساهم في التعريف بمبحث جديد يمكن تسميته **بالمنطق الفيزيائي**.وهو مبحث يلعب بالنسبة للفيزياء نفس الدور الذي تلعبه ما فوق الرياضيات بالنسبة للرياضيات. ويهتم بالخصوص بدراسة المعطى الصوري في علاقته بالمعطى التجريبي ودورهما معا في تشكيل بنية النظرية الفيزيائية. وفي هذا الاطار يمكن مواجهة أسئلة من نوع : كيف يمكن التعبير عن مجموعة من المعارف حول الواقع في نسق صوري معين ؟ هل هناك نسق صوري يصلح للتعبير عن أية مجموعة من معارفنا حول الواقع أم أن الأنساق الصورية تختلف باختلاف مستويات ونوعية معارفنا حول الواقع ؟ هل ما يُعرف **بالمنطق الصوري** هو منطق

---

(1) Métathéorie.

(2) Métamathématique.

قبلي وشمولي صالح لكل زمان ومكان ولكل معرفة حول الواقع ؟ هل يمكن القول بأن تعدد البنيات النظرية للواقع يفرض علينا صياغة أشكال مختلفة من المنطق الصوري أم أن هناك منطقا صوريا واحدا يصلح لصياغة أشكال مختلفة من النظريات العلمية ؟ هل قوانين المنطق الصوري الكلاسيكي مطلقة الصلاحية أم هي فقط نسبية ؟ ألا يمكن تصور منطق يصبح فيه التناقض مبدءا أساسيا ؟ هذا هو الإطار الذي سوف نتناول فيه النظرية العلمية بشكل عام والنظرية الفيزيائية بشكل خاص في علاقتهما بالمنطق «الصوري»، وسوف نتناول النظرية الفيزيائية باعتبارها نموذجا للنظرية العلمية.

تعريف النظرية الفيزيائية ومكوناتها :

النظرية الفيزيائية هي، بصفة عامة، بناء نظري بواسطته يمكن وصف الطبيعة. هل هذا البناء يصف بحق الطبيعة أم لا ؟ وهل هذه الطبيعة الموصوفة هي الطبيعة الحق أم لا ؟ تلك أسئلة ميتافيزيقية يصعب البت فيها الآن. ولكن، لأغراض منهجية، سوف نفترض أن وصفا صادقا للطبيعة قابل للتصور رغم استحالة توفره فعلا.

من حيث النشأة، يعتقد كثير من الفلاسفة أن النظرية الفيزيائية هي امتداد للادراكات الأولية التي نكتسبها حول الطبيعة. يتم تطوير هذه الادراكات وطريقتنا في التعامل معها حتى تصبح نسقا نظريا محكم البناء. وهذا التطور لا يمكن أن يتم إلا بالاستفادة من العلاقات التجريبية بين عناصر العالم المادي. لهذا من المهم أن تكون التعابير الاولية التي تؤسس عليها النظرية الفيزيائية مستخلصة من عالم التجربة، كما يجب أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار الأفكار والنظريات التي نعرف عنها أنها صحيحة بناء على تجارب سابقة. لكن ليس من الضروري أن تكون لكل مفاهيم النظرية ورموزها دلالات تجريبية؛ لأن العلم ليس هو الطبيعة نفسها، بل هو فقط بناء معرفي. فقد تكون بعض المفاهيم والرموز التي تدخل في بناء النظرية مدرجة فقط لكونها تعبر عن بعض الخواص البنائية لصناعة النظرية وليس عن مقادير أو مقاييس تجريبية.

بالإضافة الى كون النظرية الفيزيائية مجموعة من المفاهيم والرموز فهي أيضا بناء منطقي رياضي وُضع لتمثيل علاقات عناصر العالم الفيزيائي، أو على الاصح، علاقات العبارات التي تصف هذه العناصر.

تكون النظرية الفيزيائية **ملائمة** (أو مقبولة) إذا كانت نتائجها **القابلة للتقرير**[3] مفحوصة تجريبيا وبدقة وليس هناك أي شاهد تجريبي يفندها. وهذا هو المقياس الذي يمكن اعتماده لقبول أو رفض نظرية علمية ما.

---

(3) تكون عبارة ما قابلة للتقرير (décidable) في لغة ما إذا كانت هذه العبارة قابلة للتفنيد (réfutable) أو للتصديق (confirmable) في تلك اللغة. وفي الحالات الاخرى تكون العبارة غير=

إذا كان الجهاز الرياضي للنظرية لا يحتوي على أي خلل وكانت كل الشواهد التجريبية التي تعضد النظرية قابلة للتقرير، فمن الطبيعي محاولة صياغة هذه النظرية على شكل بناء صوري. ومن المفروض أن يكون هذا البناء الصوري مبدئيا متماسكا. سوف نرى إلى أي حد يمكن اعتبار هذه العملية مفيدة سواء من الناحية المعرفية أو من الناحية المنهجية.

بصفة عامة، يمكن اختصار العناصر المكونة لنظرية علمية في مجموعتين أساسيتين :

1 - مجموعة من العناصر اللسانية على شكل مبلّغات لها مضامين مادية وقابلة للفحص التجريبي، وبالتالي للتفنيد أو للتعضيد. ومن المفروض أن تكون هذه المبلغات من صنف العبارات التي يقال عنها بأن لها معنى وذلك لكي تقبل قيمة صدقية : إما الصدق إذا كانت صادقة أو الكذب إذا كانت كاذبة.

2 - لكي تشكل هذه المبلّغات نظرية علمية لابد أن تربط بينها علاقات منطقية معينة. تكون هذه العلاقات إما من نوع «عن ب تلزم جـ» أو «ب تعضد جـ» : الاولى علاقة منطقية استدلالية والثانية علاقة منطقية استقرائية. وهنا يمكن القول منذ الآن إن البنية المنطقية لنظرية علمية هي، بشكل عام، هذه العلاقات المنطقية، استدلالية كانت أو استقرائية. لن ندخل هنا في الجدل الحاد الذي دار بين العلماء وفلاسفة العلم حول معرفة هل كل النظريات العلمية لها نفس البنية المنطقية

= قابلة للتقرير في تلك اللغة. انظر في هذا الصدد : Carnap (1958) ص 90. ننبه هنا الى أن المنطق البشري بصفة عامة لا يمكن أن يكون قابلا للتقرير بشكل تام. ففي أية مجموعة من الرموز والمسلمات لابد أن تكون هناك عبارات غير قابلة للتقرير. ولهذا يصعب الحديث عن التماسك بالنسبة لنظرية فيزيائية، بل يمكن اعتبار مفهوم التماسك نفسه من بين المفاهيم غير القابلة للتقرير بالنسبة لنظرية علمية. ومن الممكن أن نجعل هذه الرموز والمفاهيم قابلة للتقرير وذلك باللجوء الى مفاهيم ومسلمات أخرى خارج النسق. وهنا سوف نضطر الى استعمال عبارات جديدة غير قابلة للتقرير. وبالتالي فإن نسقا منطقيا معطى سوف يغطي جانبا معينا للمجال الصدقي للعبارات تاركا ميدانا لا نهائيا غير قابل للتقرير. هذه خاصية أساسية للمناهج المنطقية : فهي تتعامل مع مجموعة فرعية من مجموعة كلية من العلاقات والحالات الممكنة، ثم تعتبر المجموعة الفرعية نموذجا لتعابير المجموعة الكلية. وهذا هو ما سوف نلاحظه عندما نطبق المنطق الصوري (منطق القضايا) على النظرية الفيزيائية التي اخترناها في هذا المقال.

أم لا؟(4) لنتبه فقط الى أن المنطقي، عندما يتناول نظرية علمية بادواته الصورية للكشف عن بنيتها، إنما يعيد بناء نظرية موجودة مسبقا دون أن يضيف أو ينقص لمكوناتها الأساسية أي شيء. أما هدفه من وراء هذا العمل فهو اختبار التماسك المنطقي لهذه المكونات. فمهمة المنطقي هي إذن مهمة وصفية تهدف الى تقنين وتنظيم عناصر نظرية علمية موجودة. بتعبير اخر، إن إعادة بناء نظرية علمية بطرق منطقية هي دراسة تركيبية(5) وليست دراسة نقدية تجريبية.

إذا كانت العلاقات التي تربط بين المبلغات المكوِّنة للنظرية تشكل بناء متماسكا منطقيا، فلا بد أن تقبل النظرية العلمية إمكان عرضها على شكل نسق صوري ذي بنية أكسيومية. وهذا شرط يقال خاصة على العلاقات المنطقية الاستدلالية. ولكن لا مانع من قوله أيضا على العلاقات الاستقرائية حسب آراء فلاسفة رغبوا في وضع منطق للعمليات الاستقرائية وخاصة كارناب ورايشنباخ. وفي كل الاحوال يصعب الحديث عن العلاقات المنطقية الاستدلالية في نظرية علمية ما بمعزل عن العلاقات الاستقرائية. يمكن أن نأخذ مثالا على هذا مبدأ أو علاقة التصديق كما طرحت مع الوضعيين المناطقه وكذلك التأويل المنطقي للاحتمالات كما جاء عند كارناب(6).

مفهوم النسق الصوري :

مفهوم «النسق الصوري» مفهوم أساسي، ليس فقط في ميدان المنطق بل أيضا في ميدان فلسفة العلوم والابستمولوجيا. ومن التعاريف المتداولة للمصطلح «نسق صوري» كون هذا الأخير شكلا من أشكال اللغة باعتباره مكونا من مجموعة من العناصر اللسنية مثل الالفاظ والنحو وغيرها. ولكن هنا ينبغي التمييز بين اللغة التي تشكل النسق الصوري في حد ذاته، اي «اللغة الشيئية» في اصطلاح المناطقة، واللغة التي تتحدث بها عن النسق، أي ما فوق اللغة(7). وفي إطار هذا العمل اللساني الفوقي(8) يمكن التمييز بين ثلاثة عناصر : التركيبيات والدلاليات والتداوليات(9). تهتم الاولى بالترتيب المجرد للتعابير وتسمى الكيفية التي يتم بها تناول هذه التعابير حسابا. وعندما نشتغل بالحساب فنحن عادة لا ندخل معاني التعابير في الاعتبار. ولكن الحساب التركيبي وحده لا يتعدّى مجرد لعب بالعناصر المكونة للنسق ولا يمكن أن

---

(4) هناك نصوص نموذجية لهذا الجدل حول البنية الصورية للنظرية العلمية. انظر على سبيل المثال: كارناب (1958) وهامبل (1965) وناجل (1961). ر : قائمة المراجع في آخر هذا المقال.

(5) - Syntaxique

(6) انظر كارناب (1950).

(7) - Métalangage

(8) - Métalinguistique

(9) - Syntaxe, Sémantique, Pragmatique

يكون ذا فائدة بالنسبة للعلوم غير الصورية إلا إذا تم تأويله. وهذا هو عمل الدلاليات. أما التداوليات فهي البحث في درجة اتفاق أو عدم اتفاق المشتغلين بمبحث معين على استعمال الفاظ أو تعابير معينة لنسق معين. ولكن هذا العمل لا ينتمي الى فلسفة العلوم بقدر انتمائه الى علم لسان العلوم.

مكونات النسق الصوري :

دون الدخول في تفاصيل قد لاتكون مفيدة هنا، يمكن إذن القول بأن أي نسق صوري لا بد أن يتكون من جزئين أساسيين هما : **الحساب و التأويل** الذي نعطيه لهذا الحساب. وكلاهما مهم باعتبار أن الحساب بدون تأويل هو مجرد لعب. ولن يصبح ذا فائدة بالنسبة للمشتغلين بالعلوم التجريبية إلا إذا تم ربطه بالواقع، أي تأويله، أي جعله يعبر عن واقع مصاغ في مجموعة من التعابير القابلة للتصديق أو التكذيب، للتفنيد أو التعضيد. ولادراك مكونات النسق الصوري بشكل عام، يكفي أن يأخذ القارىء كمثال ما يُعرف في ميدان المنطق الصوري بحساب القضايا. وهو حساب يتكون من مفردات لغوية وقواعد لصياغة التعابير ومسلمات وقواعد للاستدلال. وكل هذه العناصر معروفة وموجودة في كتب المنطق ولاحاجة لاعادة ذكرها هنا.

إن تأويل نسق حسابي كمنطق القضايا هو إعطاؤه معنى. فبدل العمل بالرموز الممثلة لمفردات اللغة الشيئية لهذا الحساب، يمكن إبدال هذه الرموز بعبارات تصف وقائع في العالم التجريبي : فبدل الحرف «ب» الممثل لمتغير قضوي في حسب منطق القضايا، يمكن استعمال العبارة «الهيدروجين غاز محترق». وهنا تبدأ مهمة فيلسوف العلم ومعها تبدأ مشاكل التأويل. فعندما نبدأ تأويل نسق ما نجد صعوبة في تمييز ما يسمى بالالفاظ **النظرية** أو المجردة عن الالفاظ الموضوعية التي تشير الى أشياء شخصية واقعية.

الصياغة الصورية لنظرية فيزيائية :

لننبه أولا الى أن أية نظرية علمية تقبل الصياغة الصورية، سواء كانت هذه النظرية فيزيائية أو غير فيزيائية. ولكن تطبيق نسق منطقي على نظرية فيزيائية يختلف عن تطبيقه على نظرية التحليل النفسي مثلا. فالانساق المنطقية تختلف باختلاف النظريات العلمية بل باختلاف النظريات الفيزيائية نفسها. سوف نرى أن تصور نسق وحيد وشامل تخضع له كل النظريات الفيزيائية مسألة ممكنة، ولكن، من الناحية العملية، لاتزال الامكانات التقنية المعرفية التي نملكها حتى الآن قاصرة عن تحقيق تصور من هذا النوع. وحتى لو امتلكنا نسقا صوريا وحيدا وشاملا يقبل التطبيق

على كل النظريات الفيزيائية فلا يمكن لهذا التطبيق أن يكون دقيقا دقة مطلقة نظرا لتدخل اعتبارات غير صورية في عملية التأويل وفي بنية النظرية العلمية نفسها.

لإعادة بناء نظرية فيزيائية بواسطة أدوات منطقية صورية يمكن أن نختار أي نسق منطقي شئنا وأية نظرية فيزيائية شئنا. ولكن، لأسباب منهجية، سوف نتبنى هنا النسق الصوري المتمثل في منطق القضايا المذكور أعلاه. أما عن النظرية الفيزيائية التي سوف نطبق عليها الصياغة الصورية فيكفي أن تعبر عن الخصائص العامة لبنية النظرية الفيزيائية كمفهوم شمولي، أما موضوعها أو درجة تعقيدها، الخ، فليست لها أية أهمية هنا. لهذا سوف نختار نظرية فيزيائية بسيطة كالتي تهتم بدراسة ظاهرة السكون كما هي معروفة في علم الميكانيكا الكلاسيكية. ورغبة في الاختصار، لن ندخل هنا في تفاصيل رمزية؛ يكفي أن نحيل على النموذج الرمزي الذي يقترحه كيبورغ[10] والذي يستجيب لأغراضنا المنهجية : اعتبار منطق القضايا نموذجا لنسق صوري واعتبار السكونيات نموذجا لنظرية فيزيائية، الخ.

يعرض كيبورغ حسابه في ثلاثة أجزاء : يتناول الأول الاطوال والمسافات ويهتم الثاني بالقوة بينما الثالث يتناول النظرية ككل.

الجزء الاول : يحتوي على الحدود الاولية التالية :ط، ك، «معيار متري»، م، ع. ويحتوي كذلك على تأويل وقواعد للصياغة وعلى فروض تضبط معاني الكيفيات المعتمدة. يُعتبر «ط» محمولا علاقيا؛ فقولنا «ط سـ صـ» يعني أن سـ أطول من صـ، وتفهم هذه العلاقة باعتبارها مستوفية للفروض التالية :

فرض 1 : ط سـ صـ ← ~ ط صـ سـ

فرض 2 : (ط سـ صـ ∧ ط صـ عـ) ← ط سـ عـ

فرض 3 : (~ ط سـ صـ ∧ ~ ط صـ عـ) ← ~ ط سـ عـ

في هذه الفروض يشير الرمز «ط» الى خاصية الطول بينما تشير الرموز سـ صـ عـ الى أشياء. ولابد هنا من الاشارة الى أن «ط» حد شبه ظاهري؛ لأن ما نعتبره طويلا هو ما يبدو لنا طويلا. وكل ما يمكن قوله على «ط» يمكن أن يُقال كذلك على حدود شبه ظاهرية اخرى مثل الصلابة والكتلة والزمن والكثافة وغيرها. أما الحد «ك» فيشير الى العملية الفيزيائية المتمثلة في وضع شيء بجانب شيء آخر على نفس الخط، أي ما يمكن تسميته بالتجاور الخطي؛ وهو حد علائي شبه ظاهري تماما كما هو حال الحد «ط». ويشبه هذا الاخير كذلك في كونه يشترك معه في خواص

(10) انظر كيبورغ (1968)

رياضية مثل التبادلية والتجميعية بالمعنى المتضمن في الفرضين التاليين (مع كتابة «سـ ك ص» بدل «ك سـ صـ» للاحتفاظ بطريقة الكتابة المبسطة كما يقترحها كيورغ) :

فرض 4 : ⊢ ط (سـ ك (صـ ك ع)) ((سـ ك صـ) ك ع).
⊢ ط ((سـ ك صـ) ك ع)(سـ ك (صـ ك ع)).

فرض 5 : ⊢ (سـ ك صـ) (صـ ك سـ)

قاعدة الصياغة الأساسية التي يتبناها كيورغ هي التالية :

«إذا كانت حـ$_1$ و حـ$_2$ حدودا في نسقنا، فإن «حـ$_1$ ك حـ$_2$ هو أيضا حد».
ويستعمل الكاتب بعد ذلك الحدود الثلاثة الاولى (ط، ك، «معيار متري») صحبة حدود منطقية أخرى ليعرف المحمولات الكمية للطول «ط$_ء$» ويفترض أن المحمولات من نوع : ط$_ء$ (سـ) ≡ (... سـ ...) مقبولة ويمكن تطبيقها على الأجسام الصلبة والمسافات بين النقاط المرسومة على الاجسام الصلبة. لهذا من الضروري استعمال الحدود «جص» و «نه». فقولنا «جص سـ» معناه أن «سـ» جسم صلب؛ وقولنا «نه سـ صـ» معناه أن «سـ» يمثل نهاية الجسم الصلب «صـ».

أما المحمول الأولي «م» فيمثل علاقة ثلاثية الاطراف تقوم بين العناصر الثلاثة. «م سـ صـ» عندما يكون «سـ» و «صـ» عبارة عن نقطتين و «م» تمثل المسافة بينهما مقاسة بوحدة المتر باعتبار هذا الاخير حدا أوليا في نسقنا. ونفترض أن «م» مفهوما بهذه الطريقة مستوفيا للفروض التالية التي تلعب في نفس الوقت دور ربط «م» كمحمول بباقي المحمولات الكمية الطولية :

فرض 6 : ⊢ ((∨ ع) (جص ع ∧ نه سـ ع ∧ نه صـ ع ∧ سـ ≠ صـ ∧ ط$_ء$ (سـ)) ← م مـ سـ صـ

فرض 7 : ⊢ م مـ سـ صـ ← (ع) ((جص ع ∧ نه سـ ع ∧ نه صـ ع ∧ س ≠ ص) ← مـ ط (ع))

فرض 8 : ⊢ م مـ سـ صـ ← م مـ صـ سـ
فرض 9 : ⊢ م مـ سـ صـ ← م 0 سـ سـ

لنرجع الآن الى المحمول الاولي الاخير «ع»، وهو محمول شبه ظاهري ويأخذ معناه من مفهوم «المسافة الموجهة» فهو أيضا محمول علاقي باعتباره معبرا عن العلاقة الممكن قيامها بين شيئين «سـ» و «صـ»، لكن في حالة واحدة : عندما يمثل سـ و صـ نقطتين وتكون «سـ» على يمين «صـ». فقولنا «ع سـ صـ» يعني أن «سـ على يمين صـ» عندما ننظر الى النقطتين من موقع معين وفي اتجاه معين. وهنا لا نتحدث فقط

عن مفهوم المسافة الموجهة بل أيضا عن مفهوم المسافة الموجهة المفضلة، باعتبار أن هناك مسافات كثيرة قابلة للتوجيه نفضل من بينها واحدة فقط.

«ع» كمحمول علاقي يقال على نقاط؛ ط و طع كمحمولات ممثلة للطول تقال على الاجسام الصلبة؛ «م» يقال على الثلاثيات المرتبة التي يكون فيها العنصر الاول عددا حقيقيا غير سلبي. ومن ثم :

فرض 10 : م مـ سـ صـ → (مـ ∃ الاعداد الحقيقية ∧ مـ ≥ 0).

وانطلاقا من هذه المعطيات يمكن تعريف المسافة الموجهة (م م) كما يلي :

عـر1 : م م س ص = م مترا عـد

(ع سـ صـ ∧ م مـ صـ سـ) ∨ (ع صـ سـ ∧ م ــ م صـ سـ).

نتنقل الآن الى **الجزء الثاني** من هذا النسق وهو الذي يهتم بمفهوم القوة كما هو معرف في الفيزياء الكلاسيكية أي القوة الميكانيكية المشتقة من الدفع والجذب اللذين نشعر بهما باستعمال عضلاتنا. ويحصر كيبورغ استعماله في ميدان السكونيات الخطية فقط.

في هذا الجزء أيضا هناك حدود أولية وفروض. أما الحدود الاولية فهي «ق»، «ل»، «معيار قياس القوة»، «فق» «ع ق» و «تح».

بصفة عامة، يقوم الحدان «ق» و «ل» في هذا الجزء بدور مماثل للذي يقوم به الحدان «ط» و «ك» في الجزء الاول من هذا النسق. فالحد «ق» يعبر عن علاقة قائمة بين قوى غير تماثلية ولكنها انتقالية وتستوفي الفروض التالية :

فرض 11 : ق سـ صـ → ∼ ق صـ سـ

فرض 12 : (ق سـ صـ ∧ ق صـ عـ) → ق سـ عـ

فرض 13 : (∼ق سـ صـ ∧ ∼ق صـ عـ) → ∼ق سـ عـ

أما الحد «ل» فيعبر، تماما كما هو حال الحد «ك» في الجزء الاول، عن عملية فيزيائية ويمثل على الخصوص تركيبا معينا للقوى المتشاركة الاتجاه. ويجب أن يكون المعنى المعطى لهذه القوى متضمنا لخاصيتي التبادلية والتجميعية. ومن هنا الفروض :

فرض 14 : ∼ ق (سـ ل (صـ ل عـ)) ((سـ ل صـ) ل عـ) ∧

∼ ق ((سـ ل صـ) ل عـ) (سـ ل (صـ ل عـ)).

فرض 15 : ∼ ق (سـ ل مـ) (صـ ل سـ).

قاعدة الصياغة الأساسية هنا هي التالية : «إذا كانت حـ$_1$ و حـ$_2$ حدودا في نسقنا، فإن «حـ$_1$ ل حـ$_2$» هو أيضا حد في نسقنا».

يمكن أيضا بالنسبة لحدود القوة، تماما كما فعلنا بالنسبة لحدود الطول، أن نصوغ محمولات كمية للقوة. وهكذا نأخذ «ق مـ » و «ق مـ (سـ)» باعتبارها تشير الى الحالة التي فيها «سـ» يمثل قوة تعادل قدرتها «م» مرة «معيارنا لقياس القوة». أي أن : ق مـ (سـ) ⟷ (... سـ...).

وبما أننا في حاجة الى الحديث عن قوى معينة تؤثر على أجسام معينة في نقاط معينة فسوف نعتبر «عـ ق» مشيرة الى العلاقة الحاصلة بين سـ، صـ، عـ، عندما تمثل «سـ» قوة وتمثل «صـ» جسما بينما تمثل «عـ» نقطة على الجسم «صـ»، عليها تؤثر القوة «سـ». وفي النظرية التي نحن بصدد الحديث عنها يُفترض أن المحمول «عـ ق» يستوفي شروطا معينة أهمها كون أية قوة في هذه النظرية إما موجَّهة إلى الاعلى أو إلى الاسفل. فإذا افترضنا أن الرسامة «فق سـ» تشير الى أن «سـ» قوة موجَّهة نحو الاعلى وافترضنا أن «تح سـ» تشير الى قوة موجهة نحو الاسفل، فلا بد أن يقوم الفرض التالي :

فرض 16. : (∨صـ)(∨عـ)(ع ق سـ صـ عـ ← فق سـ ∨ تح س)

وهكذا يمكن صياغة تعريف للقوة الموجهة كما يلي :

عر2 : م ق سـ صـ عـ ⟷ (ع ق سـ صـ عـ ∧ فق سـ ∧ قم(س)) ∨ (ع ق سـ صـ عـ ∧ تح سـ ∧ – قم (س)).

ننتقل اخيرا الى **الجزء الثالث** من هذا النسق وهو الذي يتخذ له موضوعا النظرية ككل. وأهم ما يحتوي عليه هو المسلمات التي تحكم النسق. ولكن، قبل التعرف على هذه المسلمات هناك فروض لابد من إدراجها. وأهم ما يميز هذه النظرية ككل هو كونها تتعامل مع أجسام صلبة أشرنا اليها في الجزئين السابقين بالرمز «جص» ومن المفروض أن تكون هذه الاجسام ذات كتلة وطويلة بحيث لا يكون لها اكثر من نهايتين. ومن ثم الفرض التالي :

فرض 17 : (جص عـ ∧ نه سـ عـ ∧ نه سـ صـ ∧ سـ ≠ صـ) ← (هـ) (نه هـ عـ ← (هـ = سـ ∨ هـ = صـ)).

أضف الى هذا أن أية علاقة بين نقطتين والجسم الصلب اللتين توجدان عليه يجب أن تعبر عن كون واحدة على يمين الاخرى، إذا كانت النقطتان متمايزتين. وبما أننا نأخذ بعين الاعتبار فقط النقاط التي تكون موضع تأثر بقوى معينة، فيمكن التعبير عن هذا الشرط كما يلي :

فرض 18 : ((V سـ) (ع ق سـ صـ ع) Λ (V سـ) (ع ق سـ هـ عـ)) ← (ع صـ هـ V ع هـ صـ).

يمكن أن نضيف أيضا الشرطين التاليين :

فرض 19 : ع سـ صـ ← ~ غ صـ سـ.

فرض 20 : فق سـ ← ~ تح سـ.

في هذا الجزء الاخير من النسق يُدخل كيبورغ حدا جديدا واحدا هو الحد الذي يشير الى المحمول «في حالة توازن» وليكن رمزه هو «تا». وينبغي اعتبار هذا الحد ظاهريا فقط : أي فهمه بمعنى ماكروسكوبي دون إدخال اعتبارات فقدان التوازن الراجعة الى ظروف ميكرسكوبية. أي أن التوازن هنا مفهوم باعتباره عنصرا في نظرية فيزيائية تامة : كل المتغيرات التي بنيت على أساسها النظرية معروفة. بالنسبة للنظرية التي اخترناها هنا، المتغيرات التي نتعامل معها إما أن تكون معبرة عن أجسام صلبة أو عن قوى أو عن نقاط. ومن البديهي أن نحتاج الى فروض جديدة تضبط معاني المحمولات التي تقال على مكونات النسق بشكل عام. ولكننا لن نذكرها رغبة في الاختصار وسوف نكتفي فقط بعرض المسلمتين الاساسيتين بالنسبة للنسق ككل وهما:

مسلمة 1 : صـ1، صـ2،.. صـن هي كل القوى المؤثرة على جسم ما «سـ» وكل هذه القوى متمايزة، ومن ثم :

تا (سـ) ← $\sum_{ى=1}^{ن}$ ف م (صـى) = 0 وحدة قياس القوة.

مسلمة 2 : إذا كان صـ1،...، صـن هي كل القوى التي تؤثر على الجسم «سـ»، وكانت كلها متمايزة، إذن :

تا (س) ← (هـ) $\sum_{ى=1}^{ن}$ ق م (صـى) × م م (هـ عـى) = 0 وحدة قياس قوة × وحدة قياس المسافة.

أما قواعد الاستدلال التي تحكم هذا النسق فهي نفسها قواعد استدلال منطق القضايا المعروف. وانطلاقا من هذه القواعد، التي لاحاجة الى ذكرها هنا، يمكن بناء

مبرهنات كثيرة. لكن الذي يهمنا الآن ليس هو إمكان بناء نظرية فيزيائية على شكل نسق صوري؛ لأن هذه المسألة تم الحسم فيها واتضح أنها لاتطرح أي إشكال. ولكن المشاكل تبدأ في الظهور عندما نتساءل عن نوع المنطق الذي ينبغي استعماله وعن نوع النظرية الفيزيائية التي تقبل هذا النسق الصوري أو ذاك. وهل هناك نوع واحد من المنطق أم هناك أنواع مختلفة ؟ هل منطق القضايا الذي تم تطبيقه قبل حين يمكن تعميمه على كل النظريات الفيزيائية أم لا ؟ أليس من الضروري تكييف المنطق مع خصوصيات كل نظرية فيزيائية على حدة ؟ ولكن، إذا كانت هذه المسألة ضرورية ألن يحصل شك في وحدة المنطق وشمولية قوانينه الصورية ؟ كل هذه الاسئلة وأخرى كثيرة تماثلها جعلت العلماء يفكرون في وضع مبحث جديد يمكن تسميته تجاوزا بـ «المنطق الفيزيائي».

المنطق الفيزيائي :

للاجابة عن الاسئلة المطروحة في الفقرة السابقة نشأ مبحث جديد اقترح جماعة من الفلاسفة الفرنسيين تسميته بالمنطق الفيزيائي[11]. وهو مبحث لا يزال قيد التكوين. وفي هذا الإطار يمكن تصنيف الآراء الفلسفية التي قدمت كإجابات عن الاسئلة السابقة الى صنفين : الاول يميز بين المنطق كعلم صوري محض والعلوم التجريبية؛ ونجد هذا التمييز واضحا عند هيوم والوضعيين المناطقة وكل من تعاطف معهم. ويعتبر فتجنشطين ممثله المرجعي. أما الصنف الثاني من الآراء فيمثله كونزيت[12]؛ يرى هذا الاخير أن فصل الجانب الصوري عن الجانب التجريبي في المعرفة البشرية مسألة لا مبرر لها، وبالتالي فإن بين المنطق الصوري والفيزياء علاقة وطيدة. وتصف ديتوش[13] هذه العلاقة باعتبارها قد تصل الى حد التطابق بين العلمين.

أثر الفيزياء على المنطق :

حسب ديتوش والمدرسة الفرنسية بشكل عام[14]، يمكن اعتبار المنطق شكلا من أشكال الفيزياء لأن قوانين المنطق الصوري لا تنشأ من الفراغ وليست قبلية، بل تتشكل بفعل الممارسة التجريبية. وفي هذه الحالة لابد أن يكون لتطور الفيزياء أثر كبير على تطور المنطق. وهذا هو فعلا الرأي السائد اليوم. غير أنه، إذا تبنينا هذا الرأي فلا بد من الأخذ بمبادىء أخرى أهمها ضرورة تعدد الانساق الصورية، وبالتالي

(11) انظر على سبيل المثال كونزيت (1936)، (1937) وديتوش (1951)

(12) كونزيت (1936)

(13) ديتوش (1951)

(14) انظر كونزيت (1936) وروجي (1939).

عدم وجود نسق منطقي صوري وحيد وشمولي يمكن أن يطبق على جميع العلوم أو على نفس العلم في كل مراحله التطورية. وسوف يؤدي بنا الأخذ بهذا المبدأ الى الاعتراف بنسبية الحقيقة المنطقية : أي أن هذه الاخيرة ليست صالحة لكل زمان ومكان، وبالتالي فلا فرق بينها والحقيقة التجريبية. وإذا تصفحنا تاريخ العلوم فسوف نجد أن انتقال النظرية الفيزيائية من عالم الموضوعات المعتادة إلى عالم الجزئيات الذرية أثر بشكل ملموس في المنطق كعلم صوري. فحتى حدود سنة 1900 كان المنطق الكلاسيكي (منطق أرسطو، أو المنطق الثنائي القيم) يكفي لبناء النظرية الفيزيائية بشكل متماسك صوريا وكان الجهاز الرياضي المؤسس على المنطق الثنائي القيم متلائما والفيزياء الكلاسيكية. ولكن التطور الذي حصل في الفيزياء بعد سنة 1900، كشف عن قصور المنطق الكلاسيكي في تناوله لكل المعارف الفيزيائية التي اصبحت ممكنة في عالم الكوانطا. ومن هنا بدأت مشاكل جديدة تظهر الى الوجود لها علاقة بدور المنطق في بناء النظرية العلمية.

بشكل عام، في كل النظريات الكلاسيكية، مثل نظرية الجاذبية ونظرية ماكسويل والنظرية النسبية، سواء اعتبرنا هذه النظريات «حتمانية» أو «لاحتمانية»، تكون القضايا التجريبية الداخلة في تركيبها خاضعة لقواعد المنطق الكلاسيكي. أما القضايا الاخرى التي تبدو غير تجريبية فتخضع إما لقوانين المنطق الكلاسيكي نفسه (حالة القضايا الرياضية التي عليها بنيت النظريات الكلاسيكية) وإما لقوانين منطق أضعف (حالة النظريات الكلاسيكية التي تستعين بأنساق رياضية مبنية بواسطة المنطق الحدسي[15] والرياضيات الحدسية). أما فيما يخص الميكانيكا الكوانطية، فلا يمكن التعامل مع القضايا التجريبية الداخلة في تركيبها إلا بمنطق ثلاثي القيم؛ وذلك لأسباب متعددة من بينها :

1) كون حالات وجود الاجسام في عالم الذرة لا تنحصر فقط في حالتي الوجود والعدم كما هو الشأن في عالم الأجسام الماكروسكوبية؛ بل هناك حالة ثالثة هي حالة «عدم التحديد» أو حالة الصفر التي تمثل حالة انتقال الجُسيم من وجود الى عدم أو العكس.

2) بعد إدخال علاقات الارتياب لهايزنبرك ومبدأ التكامل لبوهر، أصبح من الضروري مراجعة بعض المعطيات المنطقية الكلاسيكية وخاصة رابط الفصل في معناه الجامع ومبدأ عدم التناقض باعتباره مبدأ صوريا مطلق الصلاحية.

---

(15) لايعمل المنطق الحدسي بمبدأ الثالث المرفوع ولا بمبدأ عدم التناقض انظر المبرهنات 5,4,3,2 من نسق ديتوش (1951)، ص 22 - 23

لقد بذلت ديتوش في هذا الصدد مجهودات انتهت ببناء منطق سمته بمنطق التكامل (Lc3) وهو المنطق الثلاثي القيم الذي يحكم القضايا التجريبية المكونة لبناء النظرية الكوانطية. ننبه هنا إلى أن منطق التكامل هذا لا يمكن إرجاعه الى منطق ثنائي القيم؛ ثم نلاحظ أنه ليس منطقا صوريا محض[16]. وكل هذا جعل ديتوش تخلص الى القول بعدم وجود منطق وحيد وشمولي وقبلي يُعبر عن قوانين فكر خالص ومستقل عن كل مضمون تجريبي. وبالتالي فإن المنطق علم يتكيف مع ميادين المعرفة المختلفة، بل ومع كل بنية لكل نظرية فيزيائية على حدة.

ضرورة مراجعة المنطق مفهوما ومضمونا :

رغم كون المحاولة التي قامت بها ديتوش فاشلة من الناحية التقنية فإن ضرورة مراجعة المنطق تبقى مسألة تفرض نفسها. إن هذه المراجعة غير قائمة على اختيار فلسفي أو موقف أيديولوجي أو معرفي، بل أملتها ظروف تطور بنية النظرية العلمية. ففي النصف الأول من هذا القرن اتضح أن بعض النظريات الفيزيائية تؤدي الى طريق مسدود باعتبارها تنتهي الى مفارقات تشبه تلك التي نسبت الى الرياضيات في وقت معين من بداية القرن العشرين. واتضح أن تفادي هذه المفارقات لا يمكن أن يتم فقط بتغيير المفاهيم أو الأدوات الرياضية؛ بل نحن في حاجة الى تغيير المنطق الذي عليه تمت صياغة النظرية. وهذا ما دفع الفلاسفة والعلماء الى التفكير في مراجعة المنطق الصوري الكلاسيكي مفهوما ومضمونا.

من الناحية التاريخية تُعتبر المحاولة التي قام بها بعض الفلاسفة الحدسيين أول مراجعة للمنطق الكلاسيكي الثنائي القيم وذلك تفاديا للمفارقات التي ظهرت في إطار نظرية المجموعات. اتضح بعد ذلك أن الرياضيات يمكن أن تؤسس على أنساق منطقية مختلفة مثل نسق راسل ـــ وايتهيد (1910-1913) أو نسق ليسنيوسكي (1927-1931) أو على الأسس الجديدة لكواين (1937)[17]. وكل هذا يدل على نسبية المنطق التي أثارها في بداية الثلاثينات كل من ليويس وهان وكارناب وآخرون[18].

من النتائج الأساسية التي ترتبت عن تطبيق مبدأ نسبية المنطق على النظرية الفيزيائية تلك التي تتمثل في التخلي عن الصلاحية المطلقة للمنطق الكلاسيكي الثنائي القيم[19] والتفكير في بناء منطق متعدد القيم لتفادي المفارقات المترتبة عن ظهور

(16) انظر المبرهنة 7 من نسق ديتوش (1951)

(17) انظر راسل ـــ وايتهيد (1910 - 1913) وليسنيوسكي (1929) وكواين (1937).

(18) Carnap R., Hahn H., lewis C.I.

(19) هناك خلاف حول نسبة المنطق الثاني القيم الى ارسطو، لأن من العلماء من يفضل نسبته الى كريزيب (280 - 210 ق.م) وهو فيلسوف رواقي ولد في صول. انظر نيل ونيل (1961)، ص 45 - 54.

النظرية الكوانطية في ميدان الفيزياء والمفارقات المترتبة عن ظهور نظرية المجموعات الحديثة والهندسات اللا أقليدية. وهكذا نشرت أول صياغة صريحة لمنطق متعدد القيم سنة 1910 من طرف الكسندوفيك فاسليف، وفيها أصبحت القضايا ثلاثية القيمة : مثبتة ومنفية ومحايدة. وتكون كل واحدة من هذه كاذبة إذا كانت واحدة من القضيتين السابقتين (وليس هما معا) صادقة. وهكذا تم التخلي عن مبدأ عدم التناقض باعتبار القضية «ك هي ل و ك ليست ل» غير قابلة للتحديد : أي لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة[20]. ومن هنا تمت صياغة أول حساب مبني على ثلاث قيم من طرف لوكازيويتش حسب جدول القيم التالي :

ب	1	1/2	0
ـ ب	0	1/2	1

تطبيق المنطق المتعدد القيم على النظرية الفيزيائية :

من المتعارف عليه أن النظريات الكلاسيكية للفيزياء تتناسب والمنطق الكلاسيكي. أما تطبيق هذا المنطق على النظرية الكوانطية فمسألة غير ممكنة لهذا استغل العلماء فكرة منطق متعدد القيم لحل المشاكل التي تطرحها خصوصيات النظرية الكوانطية. ويُعتبر المنطقي البولوني زاويرسكي[21] أول من فكر في تطبيق المنطق المتعدد القيم على الفيزياء الكوانطية وذلك في مقال نشر بالبولونية سنة 1931 ثم أعيد نشره بالفرنسية سنة 1932[22]. وينطلق هذا الكاتب من كون ثنائية موجة ــ جسم ممثلة لتناقض أساسي في الفيزياء الكوانطية، ولا يمكن التعامل مع هذا التناقض إلا بمنطق ثلاثي القيم. وفي هذا المنطق لا يمكن أن تقوم العبارة : [ب ⟵ (جـ ⟷ ـ جـ)] ⟵ ـ ب. أي أنه : إذا كانت القضية «ب» مستلزمة لتكافؤ بين قضيتين متناقضتين «جـ» و « ـ جـ» فلا بد أن تكون «ب» كاذبة. وانطلاقا من هذه الفكرة بدأ «المنطق الكوانطي» كنسق مستقل يفرض نفسه.

المنطق الكوانطي :

بالاضافة الى زاويرسكي، يعتبر فون نومان وبيركوف[23] من بين الفيزيائيين الاوائل الذين وضعوا الأسس الاولى للمنطق الكوانطي. ففي مقال نشر سنة 1936

(20) نشر مقال فاسليف لأول مرة بالبولونية. انظر في هذا الصدد كلاين (1965).
(21) انظر زاويرسكي (1932).
(22) انظر الهامش أعلاه.
(23) انظر بيركوف وفون نومان (1936).

حلول هاذان الفيزيائيان اكتشاف بنية منطقية ثلاثية القيم للنظرية الكوانطية لا تخضع للمنطق الكلاسيكي؛ واتضح للكاتبين أن السبب الأساسي الذي يجعل المنطق الكلاسيكي غير قابل للتطبيق على الفيزياء الكواتطية راجع الى الصيغة التي يعرض بها قانون التوزيعية (بين الفصل والوصل) في المنطق الكلاسيكي. وفي سنة 1937 نشرت ديتوش نموذجا لحساب القضايا الكوانطية تمّ رفضه بعد سنوات قلائل ليحل محله نموذج آخر صاغه رايشنباخ في بداية الأربعينات. وقد حصل رايشنباخ على عدد من العمليات المنطقية يمكن تلخيصها في الجدول التالي (مع اعتبار «ص» مشيرا الى «صادق» و «ك» الى «كاذب» و «غـ» الى غير قابل للتحديد») :

ب	صـ	صـ	صـ	غـ	غـ	غـ	ك	ك	ك
جـ	صـ	غـ	ك	صـ	غـ	ك	صـ	غـ	ك
ب V جـ	صـ	صـ	صـ	صـ	غـ	غـ	صـ	غـ	ك
ب Λ جـ	صـ	غـ	ك	غـ	غـ	ك	ك	ك	ك
ب ─ جـ	صـ	ك	ك	صـ	صـ	صـ	صـ	صـ	صـ
ب ↔ جـ	صـ	غـ	ك	غـ	صـ	غـ	ك	غـ	صـ

يمكن صياغة قاعدة التكامل في الفيزياء الكوانطية باستعمال منطق رايشنباخ كما يلي : لتكن «ب» معبرة عن القضية القائلة «الكمية الفيزيائية «سـ» لها القيمة «ق»» ولتكن «جـ» معبرة عن القضية القائلة «الكمية الفيزيائية «صـ» (المتكاملة مع «سـ») لها القيمة مـ»، إذن يمكن كتابة قاعدة التكامل كما يلي : (ب V ─ ب) ─ ─ ─ جـ التي لها القيمة «ص» (صادقة) إذا وفقط إذا كانت، على الأقل، واحدة من القضايا «ب» أو «جـ» لها القيمة «غـ» أي غير قابلة للتحديد»[24].

هناك محاولة أخرى لصياغة منطق الكوانطا أكثر جرأة من التي قام بها رايشنباخ وهي محاولة الفيزيائي وايساكر.[25] لكن المحاولتين معا رفضتا وتوقف بعد ذلك العمل، نسبيا، في هذا الميدان.

أما فيما يخص الصياغة الأكسيومية للنظرية الكوانطية فقد اهتم بها كثير من الفيزيائيين و لامجال للحديث عنها الآن[26]. بقي لنا أن نجيب عن السؤال : هل

(24) لقد تعرض رايشنباخ لانتقادات شديدة اللهجة لامجال لذكرها هنا. يكفي الرجوع الى ناجل (1945)

(25) انظر وايساكر (1958)

(26) من بين هؤلاء الفيزيائيين : سيكال (1947) وماكي (1963)

يمكن للمنطق الكُوانطي أن يحل محل المنطق الكلاسيكي ؟ وسوف تؤدي بنا الاجابة عن هذا السؤال الى فحص موجز للوضعية الابستمولوجية الحالية لدور المنطق في بناء النظرية الفيزيائية الذي هو موضوع هذا المقال.

هل المنطق الكوانطي نسق صوري يتمتع بصحة خاصة أو هو فقط منطق محدود المجال ؟ وإذا كان المنطق الكوانطي يتمتع بصحة خاصة تختلف عن الصحة التي تميز المنطق المرجعي (الكلاسيكي) فكيف يمكن تفسير كون المنطق الكوانطي يُقال على نظرية فيزيائية تقوم على نسق رياضي مؤسس على منطق كلاسيكي ؟! لتجنب هذا التناقض، لابد من بناء نظرية شمولية مصاغة صياغة صورية تامة في إطار المنطق غير الكلاسيكي تحتوي، لافقط على المبادىء المنطقية والفيزيائية، بل أيضا الرياضية التي ينبغي استعمالها أي تحقيق مشروع متكامل مماثل للمشروع الذي حققه راسل — وايتهيد (1910 - 1913) و يختلف عنه من حيث الأسس. وبما أن مثل هذا المشروع صعب التحقيق في الظروف المعرفية الحالية للعلوم التي اكتسبناها فمن الصواب حصر مجال المنطق الكوانطي في قوانين الترابطات الممكنة للعبارات التي تقال حول حالات نسق فيزيائي. ولكن في هذه الحالة، سوف يصبح المنطق، مفهوما بهذه الطريقة، علما أمبريقيا باعتبار أن التجربة هي وحدها التي سوف تقول لنا أي ترابط للتعابير الممكنة ينتمي الى نسق فيزيائي معين. دافع عن هذا الموقف كل من جوردان وبايرون وكريشي[27]. ومما يميز الوضعية الابستمولوجية الحالية لعلاقة المنطق بالفيزياء وجود صنف آخر من الفيزيائيين والفلاسفة يتبنّى رأيا معارضا للاول ويعتبر المنطق الكوانطي نسقا صوريا مستقلا. يكفي أن نأخذ مثالا على هؤلاء الفيزيائي النظري فينكلشطاين[28]. حسب هذا الاخير، من الخطأ الاعتقاد في وجود منطق قبلي كلي وصحيح. فالمنطق، تماما كالهندسة، خضع لتطور نوعي، يتجلى خاصة في التخلي عن مبدأ التوزيعية (قوانين دوموركان)، تماما كما حصل للهندسة، بعد التخلي عن المسلمة الاوقليدية الاولى. هناك تماثل بين رفض النظرية النسبية للهندسة الأوقليدية ورفض النظرية الكوانطيّة للمنطق الكلاسيكي[29].

لتفادي هذا الخلاف بين المؤيدين لمنطق كوانطي مستقل والمعارضين له هناك من الفلاسفة والعلماء من سعى الى توحيد النظريات الفيزيائية وجعلها نظرية واحدة، ثم بعد ذلك توضع لها صياغة صورية واحدة لتفادي تعددية الأنساق المنطقية. ومن

---

(27) جوردان (1959)؛ بايرون (1964) وكريشي وكودير (1971)

(28) أنظر فنكلشتاين (1969)

(29) نفس المرجع السابق.

أهم المحاولات في هذا الصدد تلك التي قام بها بايرون وواينساكر[30] غير أن هذه المحاولة باءت بالفشل. لقد وجد العلماء صعوبات كثيرة عندما حاولوا توحيد النظرية النسبية والنظرية الكوانطية لأن المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها النظريتان تختلف بعضها عن بعض. وبالتالي، لايمكن الحديث عن منطق شمولي ووحيد. وحتى إذا افترضنا وجود وحدة في الفيزياء فإما أن يكون هناك منطق شمولي ولكن بعض قوانينه ليست شمولية (عدم التناقض والتوزيعية مثلا) وإما، إذا كانت قوانينه شمولية، أن نحصل على أشكال مختلفة من المنطق حسب الميادين المدروسة، تكون قوانين كل شكل كلية؛ وفي هذه الحالة الاخيرة، قد يتم إبعاد بعض النظريات الفيزيائية وخاصة الكوانطية؛ لأن قوانين «منطق التكامل» المتلائم والنظريات الكوانطية ليست كلية. إذن الحالة الوحيدة المعقولة هي وجود أشكال مختلفة من المنطق بعض قوانينها غير كلي وبالتالي يصبح هذا المنطق قابلا للتطبيق خاصة على نظرية فيزيائية موحدة. ولكن، إذا حصل أي تجديد في النظرية الفيزيائية ناتج عن ظهور شواهد تجريبية جديدة تفند النظرية فينبغي تغيير المنطق الموحد وبالتالي فإن هذا المنطق ليس شيئا معطى قبليا مرة واحدة والى الأبد. وهذا دليل آخر على الترابط الحاصل بين المنطق والنظرية الفيزيائية، بل بين المعرفة الصورية والمعرفة التجريبية بشكل عام. فخلافا لما كان معروفا عند الفلاسفة والعلماء حتى الثلاثينات من هذا القرن، لم يعد من الممكن فصل الصوري فصلا مطلقا عن التجريبي. وإذا رجعنا الى تاريخ المنطق وتاريخ العلوم التجريبية فسوف نجد أنهما يتطوران في تواز.

خلاصة : «المنطق الفيزيائي» وديناميكية النظرية العلمية :

لقد سبقت الاشارة، في بداية هذا المقال، إلى أن دور المنطق في بناء النظرية العلمية دور أساسي. فبواسطة المنطق يمكن إعادة بناء النظرية على شكل نسق أكسيومي ومن ثم يمكن فحص سلامة تماسكها الداخلي. ولكن، إلى أي حد يمكن اعتبار هذه العملية مهمة ؟ من الواضح أن إعادة بناء النظرية العلمية بواسطة أدوات صورية مسألة ليست تافهة في حد ذاتها، ولكنها أقل أهمية، في نظر بعض العلماء[31]، من ديناميكية تلك النظرية : كيف نشأت، كيف نمت، كيف تغيرت، كيف أصبحت مقبولة أو مرفوضة، الخ وكل هذه المسائل لا يهتم بها المنطق الفيزيائي. كثير من العلماء اليوم لا يرون في محاولة تحويل نظرية علمية الى نسق منطقي صوري عملا أساسيا في العلم إذا ما قورن بأهمية دراسة ديناميكية النظرية. وفي هذا الاتجاه ظهرت محاولات في السنوات الأخيرة تهدف الى تجاوز المشاكل التي يطرحها المنطق الفيزيائي بالاقلال

(30) انظر بايرون (1970) وواينساكر (1971)

(31) انظر مثلا : سنيد (1971)

من أهمية دوره في العلم التجريبي وفي نفس الوقت بيناء مبحث آخر جديد سمي بـ «النظرية العامة لميتودولوجيا العلم». وهو مبحث يدرس الخواص المشتركة بين مختلف النظريات العلمية من حيث ديناميكيتها وليس من حيث بنيتها. وبما أن هذا المبحث الاخير لا يزال قيد التشكل، فسوف نرجيء الحديث عنه الى فرصة أخرى. يكفي أن نلاحظ أخيرا أن للمبحثين معا متكاملان وليسا متعارضين، إذا أخذنا بعين الاعتبار نسبية المنطق : أي كونه يتأثر بالتغيرات التي قد تنتج عن ديناميكية النظرية العلمية. ولكن، في هذه الحالة، سوف يصبح المنطق، تماما كالفيزياء، علما تجريبيا.

مراجع

BIRKHOFF G. and VON NEUMANN J. (1936), «the logic of quantum mechanics», in : **Annals of Mathematics**, vol. 37, pp.. 823 - 843.

CARNAP R. (1950), **logical Foundations of Probability**, Routledge and Kegan Paul, london.

CARNAP R. (1958), **Introduction to Symbolic logic and its Applications**, N. york : Daver Publication, Inc.

DESTOUCHES P-F. (1951), **Les Structures des théories physiques**, Paris : PUF.

FINKELSTEIN D. (1969), «Matter, Space and Logic», in : **Boston Studies in the Philosophy of Science**, vol 5, pp. 199-215.

GONSETH F. (1936), **La logique en tant que physique de l'objet quelconque**, Paris : Hermann, Actualitès écientifiques et Industrielles, No. 393.

GREECHIE R,J. and GUDDER S.P. (1971), «Is a quantum logic a logic?», in : **Helvetica Physica acta**, vol. 44, pp. 283-240.

HAMPEL C. (1965), **Aspects of Scientific Explanation**, N. York : the free Press.

JORDAN P. (1959), «quantenlogik und das kommutative Gesetz», in : **the Axiomatic Method**, L. Henkin, P. Suppes and A. Tarski eds, pp. 365-375.

KLINE G. L. (1965) «N.A. Vasil év and the Development of many-valued logics», in : Tymieniecka A.T. ed. (1965), **Contributions to logic and Methodology in honor of J.M. Bochenski**, North Holland Pub. co., pp. 315-325.

KNEALE W. and KNEALE M. (1962), **the development of logic**, Oxford, Clarendon Press.

KYBURG H.E. (1968), **Philosophy of Science : a formal approach**, N. york : the Macmillan Company.

LESNIEWSKI S. (1029), «Grundzuge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik», in : **Fundamenta Mathematica**, vol. 14, pp. 1-81.

MACKEY G. (1963), **lecture Notes on the mathematical Foundation of quantum mechanics**, N. York : Benjamin.

NAGEL E. (1945), **The journal of philosophy**, vol. 42, pp 437-444.

NAGEL E. (1961), **The Structure of Science : Problems in the logic of Scientific Explanation**, N. York : Harcourt, Brace and world.

PIRON C. (1964), «Axiomatique quantique», **Helvetica Physica** , vol. 37, pp. 439-468.

PRIRON C. (1970), «Survey of General quantum physics», in : **Foundation of Physics**, vol. 2,pp. 287-314.

QUINE W.V. (1937), «New Foundations for mathematical logic», in : **Amer. Math. Monthly**, vol. 44, pp. 70-80.

REICHENBACH H. (1948), **Philosophic Foundations of quantum mechanics**, University of California Press.

ROUGIER L. (1939), «La relativité de la logique» in : **The Journal of Unified Science**, vol. 8, pp. 193-217.

RUSSELL B. and WHITEHEAD A.N. (1910-1913), **Principia Mathematica**, Cambridge.

SEGAL I. E. (1947), «Postulates for general quantun omechanics», in : **Annals of Mathematisc**, Vol. 48, pp. 930-948.

SNEED J.D. (1971), **The logical Structure of mathematical physisc**, D. Reidel : Holland.

WEIZSACKER C.F. (1958), «Die quamtentheorie der einfachen Alternative», in: **Zeitschrift für Naturfarschung**, vol. 13 a, pp. 245-253.

WEIZSACKER C.F.(1971), «the Unity of Physics», in : Bastin D. ed. (1971), **quantum theory and beyond, Cambridge, Univ. press.**

ZAWIRSKI Z. (1932), «les logiques nouvelles et le champ de leur application», in : **Revue de Métaphysique et de Morale**, vol. 39, pp. 503-519.



البنيــة والتاريــخ
عند جورج دوميزيل

د. الطاهر وعزيز

نترجم هنا، في نطاق الملف الخاص بالبنية، مقتطفات من كتاب جامعي حول جورج دوميزيل(*) مؤسس «الميثولوجيا المقارنة الجديدة». وذلك للتعريف بفكر هذا العالم عموما وبما أسسه من تاريخ بنيوي خصوصا.

عند ما استقبلت الأكاديمية الفرنسية جورج دوميزيل، توجه اليه كلود ليفي ـ ستروس بالخطاب قائلا : «لقد ابتدعت ابتداعا كاملا نتاجا عظيما ووحيدا، لقد شكلت وحدك منذ البداية مدرسة مستقلة، وإن تاجك فريد بمصدر إلهامه وبطريقته وبمداه الواسع، وكذلك بما للمعطيات التي يستغلها من طبيعة لانظير لها».

ليست قراءة جورج دوميزيل بالأمر الهين، ولاتلخيصه أهون، اللهم إلا أن تحصر فكره في القول بأنه قائم على تقسيم وظيفي ثلاثي. بما أنه قسم الفكر الهندي ـ الاوروبي الى هذه الوظائف الروحية والحربية والغذائية التي اتخذت، عند شعوب هذا الفكر، مظاهر وأشكالا متنوعة. (ص 4).

(*) - GEORGES DUMEZIL, Paris : Centre de Georges Pompidou / Pandora Edition, 1981. (Coll. Cahiers pour un temps)

لقد شملت أبحاث دوميزيل مختلف مناطق الحضارة الهندية ــ الأوروبية، هذه الحضارة الممتدة من الهند إلى إيطاليا وإلى اسكندينافيا وأوروبا الغربية السلتية[1] (ص 85) كما شملت كل أنماط ما ينتجه الفكر البشري عادة. وينبغي أن نميز هذه الأنماط بعضها عن بعض بالرغم من التواصل المستمر والوحدة العميقة، وهي اللاهوت والميثولوجيا والطقوس والمؤسسات وكذلك هذا الشيء الذي هو قديم حتما قدم أغلب المجتمعات المتكلمة، وهو الأدب.[2]

انطلق جورج دوميزيل في دراسته للميثولوجيا الهندية الاوروبية من مقال كتبه سنة 1918 أحد كبار المتخصصين في الحضارة السلتية، وهو جوزيف فاندريس[3] الذي استلهم من فكرة أوحى بها اليه بول كريتشمر[4]. يؤكد فاندريس أن عددا من الكلمات في الديانة الهندية ــ الاوروبية يوجد ما يقابلها، على المستوى الصوري والمستوى الدلالي، في اللغات السلتية والايطالية[5]، وبالأخص في اللاتينية والايرلندية. ويقال مثل ذلك عن مكانة البرهمان والكهنة الخ. في هذه المجتمعات (ص 271).

وقد ضعف عند دوميزيل، في مرحلة تالية ابتداء من سنة 1947. تعصيب الاعتماد على الاشتقاقات، فلم تبق لها الأولية التي أصبحت للمقارنة بين المفاهيم، وبالخصوص بين مجموعات مترابطة من المفاهيم، فالتطابق أو التقارب بين أسماء الكهنة عند الرومان والهنود أقل أهمية من تطابق التعريفات المعطاة لوظيفة الكاهن هنا أو هناك. إن التطابق المفاهيمي سابق على التقارب اللغوي الذي لا يمكن أن يأتي الا كامتداد فيما بعد (ص 51).

اعتبر دوميزيل أن منهاجه الوحيد ليس سوى تحسس وتلمس : تبدأ فتخطط لحل وتملأ فراغاته وتتركه ينام، ثم تقرأ ذلك بعد شهر أو ستة أشهر، وعندئذ تستغرب كيف أمكن أن تكتب مثل ما كتبت (ص 24).

إن منهاجه يرتكز على المقارنة، وبالأخص منها المقارنة التكوينية،[6] وتصلح هذه الطريقة في الحالات التي يمكن أن يتبين لنا فيها أصل مشترك تتلوه تطورات متشعبة . (ص 21 -22) ويعتبرها دوميزيل منهاجا تجريبيا، فصاحبها يضع، هو أيضا، افتراضا ثم يمحصه. إن المقارنة تسمح لنا بأن نصعد في الزمان الى نموذج أصلي مشترك فيما «قبل التاريخ»، ثم نقوم بحركة عكسية نحدد بها التطورات أو التقلبات التي تتيح

(1) - Celtique

(2) - Dumézil G., Mythe et épopée I, L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo - européens, Paris : Gallimard, 1968, p. 17.

(3) - Joseph Vendryes

(4) - Paul Kretschmer

(5) - italiques

(6) comparaison génétique

لنا أن نفسر، ونحن نعتمد على هذا النموذج الأصلي، كل الديانات التي انطلقنا منها لبناء هذا النموذج (ص 56).

إن المقارنة بين عدد من الشهادات تسمح بتحديد بعض المتغيرات داخل كتلة المعطى المتقلب، وذلك لأنها لا تنصب على عناصر منعزلة، وإنما على مجموعات، أو بالأولى على علاقات ثابتة بين عناصر متغيرة تتميز بما بينها من فروق ثم إنها ترمي الى أن تعيّد حالة سابقة لها تاريخ، لا ظاهرة دائمة وكلية (ص 60،57).

ومهما يكن، فإن المنهاج المقارن من دون منظور تاريخي أداة لا تزال ضعيفة الجدوى. إن هذا المنهاج، عندما يعثر على أحد المتغيرات، يكون عاجزا عن أن يعطيه معنى، أما المقارنة التكوينية فهي، على العكس، تاخذ التحينات[7] المختلفة للمتغير وتدرجها في التطور الزماني، إلا أنها لا تصل حقا الى هذه النتيجة الا إذا كانت كذلك مقارنة بين بنيات (ص 65).

كانت الميثولوجيا المقارنة، في بدايتها مع ماكس مولر[8] مثلا، تقف في تفسيرها للأساطير عند العناصر المنعزلة، أي مع الكلمات وتقوم بارجاعها الى أصلها الاشتقاقي. وهكذا يصير المعنى المجازي للأساطير نتيجة لتطور اللغة، أي لانخفاضها الذي يبعدها دوما أكثر عن صفاتها الأول بالنسبة للواقع الذي تمثله. أما المقارنة الحقة فتريد على العكس أن تعرفنا لماذا كان تطور الأساطير، والايديولوجيا عموما، ممكنا، ذاك أن العناصر الحالية في الأسطورة هي أقل أهمية مما بينها من علاقات، أي لأنها فرقية[9] وبالتالي تعسفية ــ لا يؤدي اذن تغيرها الى انفصام في التلاحم المجتمعي القائم على الأساطير. وبهذا يمكن أن نفسر تطور الأساطير كما نفسر تطور اللغات. (ص 66)

إن ما لعناصر الاسطورة من صبغة فرقية يجعلها قابلة للتغير، بالرغم من محتواها الايجابي، من دون أن تتلاشى البنية التي تقوم عليها، ولكن دخول عناصر من مصادر مختلفة دخولا تعسفيا قد يؤدي، مع مر الزمان ومن تغير لتغير، الى تحول البنية الأصلية، فالعناصر تؤثر «جدليا» في المجموع الذي تشكله. ولذا قال دوميزيل : «إن المحيط الجغرافي، والاركيولوجي معه، قد يولّد جزئيات جديدة، بل قد يحول مجرى الحكاية ومعناها. (ص 66).

---

(7) actualisation
(8) Max Muller
(9) différentielle

وإن أهم شيء هنا اذن هو البنية، من حيث هي بنية، مع ما تعنيه كبنية. فأصل عناصرها الحالية أقل أهمية، بل يمكن أن يبقى مجهولا. ثم إن المجموع لا ينحصر في مجموع الأجزاء، ولا يمكن أن نفسره بتراكم عارض أعقبه تكيف وتوافق[10]. ويمثل دوميزيل لذلك بالمثال الشهير، مثال الكرسي الذي هو غير الألواح التي صنع منها. (ص 52).

إن أوثق تعريف لأحد الأرباب هو ما كان فرقيا وتصنيفيا، ولايمكن تعريف الأرباب حقا الا إذا كان ذلك بالنسبة لبعضها البعض. وإن ما يتحكم فيها ويفسرها جميعا هو النظام العلم الذي ليسوا فيه جميعا، هم وأكبرهم، سوى جزء منه.[11] فيجب اذن أن ندرس هذه الأرباب بعضها بالنسبة للبعض الآخر، وأن نفسرها من حيث تجمعاتها المألوفة، أي أن نرسم حدود ميادينها المتبادلة قبل أن نشرع في دراستنا لكل واحد منها دراسة وصفية[12] ص 51-52).

وهكذا اكتشف دوميزيل وجود بنيات كامنة وراء الأساطير الهندية ــ الاوروبية على اختلافها وتنوعها العظيمين. ولاحظ في تلك البنيات المنتظمة التي تقوم عليها هذه الأساطير أنها ترجع الى مبادىء أساسية أو «وظائف»[13] كما يسميها. وتنحصر في ثلاث يشكل مجموعها «ديولوجيا» الحضارة الهندية ــ الاوروبية (ص 85) ويعني بالاديولوجيا «المشعوب من تصور للقوات الكبرى التي تحرك العالم والمجتمع وما بينهما من علاقات[14] إنها تفسير للعالم تقوم عليه البنية المجتمعية، ومنه تأتي النماذج التي تنتظم على صورتها الحياة الجماعية والفردية. وقد اقترن اكتشاف دوميزيل لأهمية البنية، من حيث هي أولية وثابتة، بكشفه العظيم عما لهذه الاديولوجيا من قيمة تفسيرية. إن للأساطير الهندية ــ الاوروبية بنية واحدة خلال تحولاتها، مثلها في ذلك مثل الطقوس واللاهوت والنظام الكهنوتي. إنها تخضع جميعا لشيء أعمق يوجهها ويجمّعها ويوحد بينها (ص 52). لقد انطلق اشعاع هذه البنية أو القسمة الوظيفية الثلاثية من بؤرة مجتمعية ــ دينية فكان منها كل ما يميز المجتمعات الهندية ــ الاوروبية من نظرة الى العالم أو فيلتانشونج.[15] وهكذا ورثت هذه المجتمعات اديولوجيا مشتركة مازالت بادية للعيان في كثير من جزئيات الطقوس والأساطير (ص 51,9).

إن العناصر الأساسية في العالم والمجتمع تتوزع في ثلاثة ميادين مترابطة في

---

(10) - G. Dumézil, L'Héritage indo - européen à Rome, Paris : Gallimard, 1949, P.81

(11) - Id. p. 81

(12) - Dumézil, Fêtes romaines d'été et d'automne, Paris: Gallimard, 1975. p. 11.

(13) - fonction

(14) - Rituels indo-européens à Rome, Paris : Klincksieck, 1954 : P. 7

(15) - Weltanschauung

تجانس، وهي حسب الترتيب التنازلي : السيادة مع مظاهرها السحرية والقانونية ونوع من التعبير الفخم عن المقدس؛ والقوة الفيزيائية والشجاعة التي تتجلى بالخصوص في الحروب الظافرة؛ والخصوبة والازدهار بكل شروطهما وعواقبهما (ص 53-54).

ويرى دوميزيل، على خلاف ما ينسب إليه، أن ايديولوجية الوظائف الثلاث ليست العنصر الوحيد المكون للايديولوجيا الهندية — الاوروبية، فهناك نظرية الفجر ونظرية الانقلاب الشتوي والتقويم الروماني والتنظيمات الحربية (ص 34).

وبالرغم من أن تلك الوظائف الثلاث تتطابق مع ثلاث حاجات لا بد لكل مجتمع بشري من إرضائها لكيلا ينقرض فإنه لم يستخرج سوى قليل من الشعوب من هذه البنية إديولوجيا صريحة أو ضمنية[16].

إن تحليلات جورج دوميزيل لا تلاقي في نهاية الأمر سوى نسق من التصورات العتيقة تزداد بعدا عن الواقع العملي وعن الحاضر. ولا تكشف المقارنة لنا عن أي حدث فيما قبل التاريخ أو عن النزوحات والاحتكاكات والامبراطوريات والانتصارات والكوارث وكل ما نتج عن ذلك من نتائج عرقية ومجتمعية (ص 53) لقد اعتقد دوميزيل أول الأمر أن بنية الوظائف الثلاث تطابق تقسيما حقيقيا للمجتمع الهندي — الاوربي، وقال في شأن ذلك : «لقد أنجزت تقدما حاسما عند ما عرفت حوالي سنة 1950 أن الاديولوجيا الثلاثية لا تقترن ضرورة ، في حياة المجتمع، بتقسيم ثلاثي واقعي في هذا المجتمع حسب النموذج الهندي، وأنه يمكن بالعكس أن لا تكون تلك الاديولوجيا الثلاثية سوى مثل أعلى ، وفي نفس الوقت وسيلة لتحليل وتفسير القوات التي تضمن سير العالم وحياة الناس»[17].

إن المقارنات الهندية — الاوروبية، عند دوميزيل، لاتعني أنه يعيش في عالم بنيوي بعيدا عن عواصف التاريخ واضطراباته، فهو مؤرخ منذ أمد طويل، إنه مؤرخ الاديولوجيا الهندية — الاوروبية وتقلباتها على مر الزمان وعبر المكان. واذا لم يمكن اعتباره مؤرخا، بمعنى الكلمة، يبحث في أصول روما والقرون الأولى من تاريخها فقد كانت مع ذلك مساهمته في هذا المجال مساهمة جوهرية (ص 187) لقد استطاع المؤرخون للاصول الأولى لروما أن ينتقلوا بفضله من العهد التاريخاني الى العهد الأسطوري، ولم يعد من المعقول أن نعتبر الحكايات المتعلقة بما قبل العهد الاتروري[18] قائمة على نواة تاريخية، فما هي في جوهرها سوى قطع من الاديولوجيا الهندية — الاوروبية قام بتحيينها الرومانيون وحولوها الى شبه تاريخ (ص 209).

---

(16) - Mythe et épopée, p. 632

(17) - Id. p. 630

(18) - préétrusque

ان المتشبثين بالنزعة التاريخية يعتقدون أنه لايوجد دخان بدون نار، وأن النصوص تعكس بالضرورة الأحداث الواقعية التي اصابها قليل أو كثير من التغير. وهكذا اعتبروا أن الأسطورة التي تنسب «تأسيس روما» الى روموليس[19] تقوم، ككل أسطورة، على أساس حقيقة تاريخية أقل ما يقال عنها أنها أبعد من أن تكون واضحة للعيان. ولكننا نستطيع أن نستنتج الحدث التاريخي المحجوب اذا ما راعينا زاوية الانعكاس التي يتميز بها هذا النص أو ذاك المؤلف.

أما دوميزيل فقد بين، بمقارنته للاسطورة المذكورة مع نصوص هندية أخرى، أن ما نعتبره تاريخا لروما ليس في واقع الأمر سوى تحيين لأساطير عتيقة. وان التاريخ الذي ركبه أصحاب الحوليات الرومانية ليس له من التاريخ المسجل سوى مظهره، إنه تاريخ يجمع الوقائع والأباطيل والأساطير (ص 50).

ويماثل عمل دوميزيل هنا، في أهميته وأصالته، ماقام به الاركيولوجيون كذلك منذ عشرات السنين بفضل حفرياتهم في روما وبالاخص في اللاسيوم[20] إذ أنهم قلبوا النظرية المتعارفة فيما يمس أصول روما والقرون الأولى من تاريخها. والمهم هو أن دوميزيل محق عندما فسر قصة العهود الأربعة الأولى على أنها تحيين روماني — يلبس لبوس التاريخ — لتأملات موروثة عن الهنديين — الاوروبيين ومتعلقة بنظام المجتمع والعالم. (ص 209-210) لقد انتقد، بهذا الصدد، النزعة البدائية التي تفترض أن الرومان كانوا متوحشين جدا وابتدعوا من لاشيء «حضارتهم الرائعة» بفضل خصائص منحتهم إياها قدرات ربانية وخفية. ولوفرضنا أن هناك «ذهنية بدائية»، بما فيها من «قوات خفية» و «سحر تعاطفي»،[21] فإنها على كل حال ليست ذهنية الهنديين — الاوروبيين الذين أبانوا، بالعكس، عن قدرات عظيمة على التصنيف والتجريد (ص 63).

إن اكتشاف بنية مفاهيمية لا تتغير خلال تحيينات متعددة يثير سؤالا لم تفلت منه أبحاث دوميزيل، ألا وهو : هل ما نلاحظ من تقارن راجع الى الصدفة أو إلى الاقتباس أو الى «الإرث»[22] أو إلى قدرات الذهن البشرية الكلية ؟ وبما أننا لانستطيع أن نقبل الفرض الأول، وأن الثاني لا يزيد على إبعاد المشكل فيبقى النقاش بين أصحاب التراث، ومنهم دوميزيل، وأصحاب الكليات. فهل يمكن أن نقول أن النسق الوظيفي الثلاثي الذي اكتشفه دوميزيل في حضارات مختلفة هو معطى كلي ودائم ولا يخلو منه أي تشكيل مجتمعي، إن لم نقل انه لا تعرى منه الطبيعة البشرية ؟

---

(19) - Romolus
(20) - Latium
(21) - primitivisme
(22) - sympathique

إن دوميزيل يرفض ذلك رفضا باتا، فهو يعتبر أنه لم يكتشف بنية لازمانية، وإنما ظاهرة يمكن التاريخ لها وتحديد مكانها، وهي بالتالي اذن من ميدان التاريخ (ص 61-62).

ويعد دوميزيل نفسه، رغم كل شيء ورغم الجميع، مؤرخا ويطالب لأعماله بمكان مع أعمال زمرة المؤرخين. فهذه الأعمال تاريخية من حيث مرماها، وهي تحاول أن تعطي لما نعرفه عن الفكر الهندي ــ الاوربي امتدادا نحو الماضي. كما هي تاريخية من حيث منهجها الذي يكمن في مقارنة وقائع فكرية هي، بشكلها الخاص، معطيات تاريخية، وذلك من أجل أن يصل الى أصلها المشترك. (ص 71،62).

إن مشكلة المؤرخ الذي يقوم باعادة البناء هي أنه لا يصل الا الى صورة، ولا يستطيع أن يقول شيئا عن جوهر الأحداث الزائلة. ولذا يكرر دوميزيل القول كثيرا بأنه لا ينبغي أن نخلص من الادیولوجيا الى الممارسة، ومن الفلسفة الى النظام المجتمعي. ويؤكد أننا لو وجدنا في جميع اللغات الهندية ــ الاوروبية كلمة لها أصل واحد، لانستطيع أن نقول بأن هذه الكلمة تدل على أحد الأشياء التي تم العثور عليها مما قبل التاريخ. كما يعارض دوميزيل النزعة التاريخية الساذجة التي تريد أن تقرأ التاريخ في الأساطير، فهو يرى أن دراسة الادیولوجيا لاتصل الا الى نوع من الرسم التخطيطي، وعند ما ننزل من هذا الرسم الى الشهادات الموثوق بها نصل الى شيء مما «فوق ــ التاريخ» وتاريخ الأفكار فحسب (ص 62) .

ولكننا لانستطيع أن نقول أن الادیولوجيا خارجة عن التاريخ، من حيث إن زمانية الادیولوجيا لا تتلاقى مع زمانية الأحداث. ذلك أن الادیولوجيا الثلاثية ليست ظاهرة كلية، وإنما هي ظاهرة هندية ــ اوروبية خالصة. ويعترف دوميزيل بأنه يمكن أن توجد الوظائف الثلاث في أي مكان، الا أنا لن نجد التفكير في هذه الوظائف ولا اللباس الذي تتخذه في الميدان الهندي ــ الاوروبي. «إن للناس جميعا دماغا وعضلات وفما، ولكن ذلك لا ينتج عنه أبدا أن لهم نفس الادیولوجيا»[23] (ص 63).

ويشير دوميزيل مرارا الى «المدينة الفاضلة» التي وصفها أفلاطون في الكتابين الثالث والرابع من **الجمهورية**، ويفترض أنها نابعة من تراث هندي ــ أوروبي. فهذه المدينة تتألف من انسجام ثلاث وظائف أو حالات. فهناك الفلاسفة الذين يحكمون، والمحاربون الذين يقاتلون، والزراع والصناع الذين ينتجون الثروة. ونجد في كتب الهند السياسية والدينية نفس الحالات المجتمعية ونفس العلاقات بينهما. لقد نظر الفلاسفة اليونان طويلا منذ فيثاغوراس، وقبله ولاريب. في التقسيم الثلاثي للمجتمع، هذا التقسيم الذي جاءهم فكرته ولاشك من الماضي الهندي ــ الاوروبي»[24] (ص 121-124).

---

(23) héritage .		(24) id. III. p. 341 s q .		(25) id. I. p. 496 .

كتب عدد

كلــود ليفــي ــ ستــروس حكـــاية وشــق .

عرض د. الطاهر وعزيز

لم يفتر كلود ليفي ــ ستروس في كتبه عن الرجوع الى علوم أخرى غير الانثولوجيا، مثل اللسانيات والرياضيات الحديثة، وهو هنا في حكاية وشق، كتابه الاخير وربما، حسب قوله، آخر كتاب له [1] والذى هو، بعد الخزّافة الغيورة[2]، الملحق الثاني لمجموعة الميثولوجيات[3]، يحاول أن يوحي لنا بوجود صلة بين الأساطير وأكثر العلوم تقدما.

لقد انطلق ليفي ــ ستروس في هذا الكتاب من مسألة الثنائية[4] الهندية الأمريكية، هذه الثنائية التي شغلت فكره منذ أن كتب سنة 1944 عن طبيعة التنظيمات المجتمعية الثنائية في أمريكا الجنوبية[5] الى أن أشار في كتابه الانسان العاري[5] الى مشكلة الثنائية بين الريح والضباب كما تطرحها الأساطير في أمريكا الشمالية.[6].

تدور حكاية وشق حول هذا الموضوع الذي اتخذ فيه نقطة البدء على غرار ما صنع في ميثولوجياته، أسطورة واحدة يعكف على تحليلها ومناقشتها عبر صفحات الكتاب، وهي أسطورة يقصها آل الانف المثقوب[7] وتحكي عما دار من صراع بين الوشق ــ صاحب الضباب ــ والقيوط[8] صاحب الحار والبارد ــــ وهما معا يعيشان في قرية حيوانية، وتتداعى الاساطير في الكتاب ويكرر بعضها بعضا فنتقا،

(*) - Claude Lévi-Strauss, Histoire de Lynx, Paris : Plon, 1991.364 p.

(1) - «Entretien avec Claude lévi-Strauss», Le Monde du 8/10/1991.

(2) انظر عرضنا لهذا الكتاب : La Potière Jalouse في المناظرة ع، 3. ص. 115-120

(3) انظر في شأن هذه الميثولوجيات كتابنا : بنيوية كلود ليفي ــ ستروس، الرباط : دار الكلام، 1990. ص. 119-150.

(4) - dualisme

(5) أنظر نفس المرجع، ص 48-51. 80-83.

(6) - Histoire de Lynx, p p.15-16

(7) - Nez-Percé (8) - Coyote

(9) Castor et Pollux، وهما توأمان اسطوريان عند اليونان.

من أسطورة الوشق والقيوط الى أسطورة الشمس والقمر ثم إلى أساطير تنتظم حول التوأمين المتصارعين والمتكاملين أو فكرة استحالة وجود التوائم.

ويقارن ليفي — ستروس بين هذه الأساطير وبين الخرافات الشعبية الفرنسية — الكندية التي عرفها الهنود وأدمجوها في تقاليدهم الخاصة. وكان ذلك عنده مناسبة لرسم خطوط عريضة لنظرية في الاقتباس. إن تشابه بعض المقاطع الاسطورية لدى مجتمعات يبعد بعضها عن بعض بعدا كبيرا في الزمان والمكان قد يكون راجعا الى الاقتباس وقد لا يرجع الا الى التلاقي بالصدفة أو الى الابتداع المستقل هنا وهناك. الا أن الاقتباسات لا تكون أبدا بمحض الصدفة، فهي تتم في ميادين مختارة وتندرج في منطق التحولات التي تجري تلقائيا في الفكر الاسطوري.

إن المقارنة بين أساطير جاء بعضها من أمريكا الشمالية وتم جمع بعضها الآخر في القرن 16 بجنوب البرازيل وفي البيرو، تظهر لنا من خلال الأزمنة والأمكنة ما يمكن أن نسميه ثابت الفكر الهندي الامريكي.

ويقوم هذا الفكر على المقابلة بين حدين تتصورهما الاساطير متقاربين الى حد أنها تجسدهما في أخوين اثنين يكونان في الغالب توأمين أو يكادان، ويوجد بينهما فرق كامن. وإذا ما كان كاستور وبولوكس[9] يرفضان هذا الفرق ويصلان الى ما يتخيانه من مساواة فان التوأمين الأمريكيين لا يتغلبان أبدا على الفارق بينهما، بل إنهما يسعيان لتعميقه، كأن هناك ضرورة ميتافيزيقية ترغم الحدين على أن يتشعبا، ذلك أن الطبيعة والمجتمع في حالة مستمرة من عدم التوازن الداخلي، فعن الشيء الواحد يتولد غيره، لأن سير العالم رهين بذلك. ولذا يعتقد الهنود الأمريكيون أن وجودهم يستلزم وجود غير الهنود. فقد كان مكان البيض مرسوما، قبل اكتشاف العالم الجديد، في أعماق نسقهم الفكري. ولذا كانوا متهيئين لاستقبالهم.

ويرى ليفي — ستروس في الأخير أنه يمكن الوصول الى المنابع الفلسفية والأخلاقية للثنائية الهندية الأمريكية، إنها ثنائية مستوحاة من الانفتاح للغير، هذا الآخر الذي تجلى عند الاتصالات الأولى بالبيض، بالرغم مما كان يحرك هؤلاء من نزعات معاكسة تماما.[10]

إن قصة التوائم اذن هي قصة وصول الأوروبيين الى القارة الأمريكية، وهو وصول يتخذه ليفي — ستروس مناسبة لمعالجة مسألة الصراع بين عالمين. وإنه، في هذا الوقت الذي يجري فيه الإعداد للاحتفال بالذكرى المالوية الخامسة لما ينبغي أن نسميه، لا اكتشافا، وإنما غزوا للعالم الجديد وقضاء على شعوبه وقيمه، لمن باب التوبة والعمل البار أن يتم الاعتراف بذلك[11].

---

(10) - IBid, pp. 16

(11) - Montaigne

ويقود ذلك ليفي — ستروس الى التأمل على الخصوص في فكر مونتيني[12] الذي كان العالم الجديد حاضرا في كل نتاجه، معتبرا أن الشرق الأقصى أقرب من الغرب الى فهم فكر هذا الفيلسوف الفرنسي ذي النزعة الارتيابية الجذرية بانكاره لامكان المعرفة من حيث أنه لاسبيل للوصول الى الوجود.

إلا أنه لو كان علينا أن نضبط، وفقا لهذا الشك الجذري، كل أفكارنا وكل أفعالنا لما بقي العيش ممكنا. إن الانسان يجد متعة في الحياة وكأن لها معنى، مع أن الأمانة الفكرية تؤكد لنا أن ليس لها معنى[13].

وتعترف جميع الفلسفات بوجود التناقضات. ولكنها تعتقد أنه يمكن تجاوزها للوصول الى اليقين. أما فلسفة مونتيني فترى أن في كل يقين صورة قبلية من التناقض، وأن لا شيء نستطيع البحث عنه وراء هذا التناقض. و لايقدم مونتيني لقارئه ملجأ آخر سوى الدين[14].

لقد بدأ ليفي — ستروس تحليلاته في حكاية وشق ممثلا بلعبة الشطرنج، ذلك أن محلل الأساطير يجد نفسه أمام فوضى ليست في حقيقة الأمر سوى نظام مخالف في مقتضياته وقواعده لما سوف يستخدمه المحلل، هذا المحلل الذي يعتبر أنه ينازل في الأساطير خصوما من غير أن يعرف هل سيكون النصر في النهاية لإستراتيجيته أم للتي تستخدمها الاساطير.

إنه يلعب ضد أساطير لا تنحصر في تكرار ما لعبته من قبل، فهي تبدأ دائما لعبا جديدا[15]. وسوف يقول البعض لماذا الإصرار على اختراق وتحليل وإحباط استراتيجية تكررها الأساطير من غير أن تجددها، وربما منذ مئات آلاف السنين. وذاك في الوقت الذي حل فيه الفكر العقلاني والتقنيات والمناهج العلمي محلها بصفة نهائية ؟ يجيب ليفي — ستروس بأنه من المشكوك فيه أن تكون هناك مسافة تنفصل فصلا تاما بين صور الفكر الأسطوري والمفارقات[16] التي يقدمها رجال العلم المعاصر للجاهلين أمثالنا على غرار «قطة» شرود نجر[17].

لقد كانت المعارف الوضعية في المجتمعات التي لاتعرف الكتابة دون مستوى القدرات الخيالية عندها، لذا كان على الأساطير أن تسد هذه الفرق. أما المجتمعات الغربية فتوجد في حالة معاكسة ولكنها تؤدي، لأسباب مقابلة حقا، الى نفس النتيجة، فالمعارف الوضعية في هذه المجتمعات تتجاوز القدرات الخيالية بحيث أن الخيال العاجز عن إدراك العالم الذي يكشف العلم عن وجوده لا يجد مناصا من الرجوع الى

(12) - Ibid.,pp. 286-87.
(13) - Ibid.,pp. 287-89.
(14) - IBid. pp. 15-16
(15) - Ibid., pp. 9-10
(16) - paradoxes
(17) - Schrödinger

الأسطورة، فالالكترون هو في آن واحد موجة وجزيء، ويوجد، في نفس اللحظة، هنا وهناك...، ولا يستطيع غير العالم أن يرى في ذلك سوى أقوال فارغة لا تتطابق مع أي شيء ملموس أو يستطيع على الأقل أن يتصوره.[18]

وهكذا فان الأحداث التي يتخيلها العلماء ليعينونا على ملء الهوة التي أصبحت تفصل بين التجربة في هذا العالم الأكبر وبين الحقائق التي لا يستطيع الانسان العادي الوصول اليها، مثل الانفجار الأولي في الكون[19] والعالم المتمدد الخ . تكتسي جميعها صبغة الأساطير.

لقد سادت العلم خلال عدة قرون فكرة زمان يرتدّ[20]. أي عالم ثابت يتماثل فيه الماضي والمستقبل. و لم يبق الا التاريخ لكي يكون ملجأ للفكر الأسطوري. ولكنا أصبحنا نسمع، عن طريق نظرية التطور أولا ثم عن طريق الكوسمولوجيا الجديدة ثانيا، أن الكون والحياة هما معا في التاريخ، كانت لهما بداية وخاضعان للصيرورة[21].

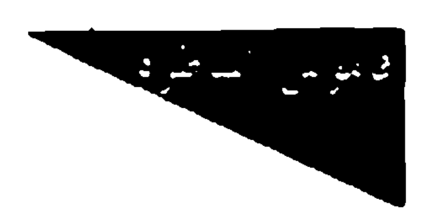
وبرزت مع ذلك مشكلات ضخمة صرنا معها نشك في قدرتنا على فهم ما حدث من قبل أو ما سيحدث من بعد. وكما قال فيزيائي معاصر عن عالم الميكانيكا الكوانطية : «ليس في اللغة العادية كلمات صالحة لهذا العالم [...]، هذا العالم الذي لا يقل في واقعيته عن العالم الكلاسيكي، إلا أن واقع التجربة العادية في العالم المعروف مجرد جزء صغير مما هي حقيقة هذا العالم الكوانطي»[22].

وهكذا انبثق من جديد، بالنسبة للانسان، عالم غيبي تبرهن الحسابات وتجارب الفيزيائيين على واقعيته، ولكن هذه التجارب لامعنى لها الا عندما نعبر عنها في لغة رياضية. أما بالنسبة لعموم الناس فان لهذا العالم مثل ما لعالم الأساطير من خواص. لقد أصبح الفكر الاسطوري، بطريقة غير منتظرة، فكرا حاليا بفضل الحوار مع العلم.

لقد انتقل ليفي — ستروس، مع هذا الكتاب، من رفيق للأساطير يحاول أن يضع «أسطورة الأساطير» الى خصم لها. وتم تحوله من بنوية مفتوحة الى بنيوية مغلقة. فلم يعد الانثولوجي يعد نفسه جزءا من موضوع دراسته، وإنما أصبح يجد في تفكيره الخاص نقط ارتكازه

---

(18) - ibid, pp. 10-12
(19) - Big bang
(20) - réversible
(21) - ibid.,pp. 12.
(22) - ibid.,p.12-13.
(23) - ibid., 13.
(24) انظر المقالات التي خصصتها جريدة لوموند للحديث عن هذا الكتاب :
Le Monde du 6/9/1991.



مفهوم البنية

د. الزواوى بغورة

جامعة قسنطينة ــ الجزائر

يندرج مفهوم البنية في مجال معرفي يتعين علينا أن نحدده مسبقا. يعني المجال المعرفي للبينة الاجابة على السؤال التالي : ماهي البنية وما هو تاريخها ؟ ولذا نتقدم بمجموعة من المستويات.

أولا : في الاصل اللغوى :

تشتق كلمة «بنية» Structure من الأصل اللاتيني «Struere» والذى يعنى البناء أو الطريقة التي يقوم عليها بناء ما، ثم توسعت الكلمة لتشمل وضع الاجزاء في حيز ما من وجهة النظر الفنية المعمارية. وتشير المعاجم الغربية الى أن فن العمارة استخدم هذا المفهوم منذ منتصف القرن التاسع عشر.

أما في اللغة العربية، فيعود اصلها الى الفعل الثلاثي «بنى ــ يبني ــ بناء»، ومنه جاءت كلمة بنية، وسميت النزعة المعتمدة على هذا المفهوم بالبنيوية أو البنائية Structuralisme والأصل العربى القديم للكلمة يتضمن معانى التشييد والبناء والتركيب، وتجدر الاشارة الى أن «القرآن الكريم» قد استخدم هذا الاصل نيفا وعشرين مرة على صورة الفعل «بنى» والاسماء «بناء» و «بنيان» و «مبنى»، لكن لم ترد فيه ولا فى النصوص القديمة كلمة «بنية»[1] كما تحدث النحاة العرب عن المبنى والمعنى، وكذلك عن المبني للمعلوم والمبنى للمجهول.

ثانيا : في التعريف الاصطلاحي :

تعنى البنية الكيفية التى تنظم بها عناصر مجموعة ما، أي أنها تعنى مجموعة من العناصر المتماسكة فيما بينها، بحيث يتوقف كل عنصر على باقى العناصر الاخرى،

(1) فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم، القاهرة، 1378 هـ ص 136

وبحيث يتحدد هذا العنصر بعلاقته بمجموعة العناصر. لذلك يرى «كروبر Kroeber أن أي شيء، بشرط أن لا يكون عديم الشكل amorphe، يمتلك بنية، فكل شيء مبني بصورة ما.»[2]

والبنية، في القاموسين الفرنسيين : Larousse و Littré تعني : الطريقة التى يبنى بها صرح أو منشأ، ثم بالتعميم الطريقة التي بها تتكون اجزاء أي كل او مادة معدنية أو جسم حي، منسقة بعضها مع بعض.

ثالثا : في تاريخ المصطلح :

قلنا سابقا، في اطار التحديد الاشتقاقى، أن البنية استعملت لاول مرة في منتصف القرن السابع عشر، وذلك في المجال المعماري، ثم نجدها تستعمل في القرن الثامن عشر في مجال الفلسفة، خاصة عند كانط Kant الذى استعملها بمعنى بنية الفكر[3] فالبنية، حتى القرن السابع عشر والثامن عشر، حافظت على معناها الاشتقاق الذى يقصد منه الكيفية التي يقوم عليها بناء ما.

أما التغيير الذى حدث في معنى هذه الكلمة فيبدأ من القرن التاسع عشر، وذلك في إطار المحاولة التي قام بها سبنسر Spencer في علم الاجتماع، معتمدا على البيولوجيا، ورأى ضرورة التنظيم الاجتماعي بمفاهيم البنية والوظيفة، ولقد امتد هذا التيار الاجتماعي حتى القرن العشرين مع أعمال راد كليف براون R. Brown، والتي يوازن فيها بين مفهومي البنية — العضو، structure organique والبنية الاجتماعية structure sociale وهذا هو الاتجاه الأول.

أما الاتجاه الثاني فظهر في الانتربولوجيا مع مورغن Morgan الذي استعمل مفهوم النسق System بمعنى مماثل لكلمة البنية، وفي نفس هذا السياق تظهر أعمال وتحليلات ماركس Marx وانجلز Engles القائمة على مفهومي البنية التحتية Infrastructure والبنية الفوقية Superstructure، وهذا الاتجاه سيمتد حتى أعمال «كلود ليفي — ستروس. C. Lévi-strauss.

وظهر الاتجاه الثالث مع بداية القرن العشرين، وذلك في الجغرافيا الفيزيائية مع «البواش Halbwochs في المورفولوجيا الاجتماعية سنة 1938، حيث استعمل كلمة البنية بمعنى شكل أو صورة المجتمع، وكذلك من أجل تعيين كيفية توزيع السكان على الارض، فالبنية في هذا الاتجاه مادية وفزيائية. وارتبط مع هذا التيار حركة

(2) - Jean-Marie AUZIAS : Clefs pour le structuralisme ed. Seghers, Paris, 1967, p. 13.

(3) - Jean LACROIX . Panorama de la Philosophie Contemporaine, ed. P.U.F. - Paris - 1968, P. 08.

«البورباكي» Bourbaki الرياضية التي حاولت أن تقيم الرياضيات على أساس البنية»*

وهناك خط رابع يعود الى ثلاثينات هذا القرن، وقد شهد بحق «انبعاث البنية بشكل انفجاري في مجال العلوم الاجتماعية، هذا الانبعاث يعود الى تلك الأزمة الاقتصادية التي عرفتها المجتمعات الرأسمالية، مما دفع مفكري هذه المجتمعات الى النظر في البنيات الاجتماعية وكيفية علاجها بعدما تصدعت.»[4] وفي هذه الفترة تسجل ظهور اللسانيات والتي من خلالها نتابع التطور العام لمفهوم البنية والذي يشكل أساس المنهج البنيوي.

رابعا : في اللسانيات :

من المعلوم أن فرديناند دي سوسير لم يستعمل كلمة بنية وإنما استعمل كلمة «نسق»، أما كلمة بنية فقد جرى تثبيتها في أول مؤتمر للألسنيين بـ «لاهاي» سنة 1928 حيث استعملها «تروبتسكوي» ليعرف بها مجال الفونولوجيا، فقد قال : ((يعرف الفونام بواسطة تحديد مكانه في التنظيم الفونولوجي ولايكون هذا ممكنا الا إذا أخذنا بعين الاعتبار بنية هذا التنظيم)).[5] إن البنية في استعمالها الأول مشروطة بكلمة مقابلة لها، هي التنظيم. فكل تنظيم، كالتنظيم الفونولوجي، يمتلك بنية معينة.

وفي هذا المنحى، يرى «هلمسلف» أن اللغة تنظيم تتحدد فيه أجزاؤه بعلاقة تماسك، وهذا التنظيم ينظم ويرتب وحدات اللغة. والبنية تسمح : ((بأولوية التنظيم بالنسبة الى العناصر، وتحاول أن تكشف عن بنية التنظيم من خلال علاقات العناصر في السياق الكلامي.))[6] وأخيرا نجد عند «شومسكي» تمييزا بين البنية الظاهرة والبنية العميقة، فالبنية الظاهرة هي : «التنظيم السطحي لوحدات اللغة» وتحدد الشكل الصوتي للجمل، أما البنية العميقة فهي بنية تجريدية تحدد التفسير المعنوي للكلمات.))[7] ومن خلال هذا العرض السريع لتاريخ البنية نستطيع أن نستلخص النتائج التالية :

1 - تطور مفهوم البنية واغتناء محتوياته.

---

* انظر، في شأن مفهوم البنية في الرياضيات، ص 23-21 من هذا العدد من المناظرة

(4) - Mireille Marc - LIPI ANSKY: Le Structuralisme de Lévi — Strauss, ed. Payot, Paris - 1973.p. 10-11.

(5) ميشال زكريا : الألسنة — علم اللغة الحديث — قراءات تمهيدية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط II، 1983 ، ص 64.

(6) نفس المرجع : ص 65.

(7) بسام بركة — «اللغة والبنية الاجتماعية»، الفكر العربي المعاصر، العدد 40/ سنة 1986 : ص 30.

2 - لرتباطها بمفهوم النسق.

3 - شمولية البنية وتوظيفها في العلوم الطبيعية والاجتماعية.

4 - اعتماد ها كمفهوم أساسي في بعض العلوم، خاصة الالسنية، وكذلك — طبعا — في المدرسة البنيوية.

خامسا : في مفهوم البنية :

إن هذا التعريف ينطبق كثيرا على تعريف جان بياجي الذي يرى : «أن البنية تبدو، بتقدير أولي، مجموعة تحولات تحتوي على قوانين كمجموعة تبقى أو تغتني بفعل التحولات نفسها، دون أن تتعدى حدودها أو تستعين بعناصر خارجية».[8].

فالبنية في هذا التعريف مساوية للمجموعة في الرياضيات فهي تتألف من عناصر تقوم بينها جملة من العلاقات وهذه العلاقات تخضع لقوانيين التحولات، وهي مغلقة. ويشترط بياجي أن تتوفر في البنية : الكلية والتحولات والضبط الذاتي.

إن هذا المفهوم العام للبنية يتجسد أكثر في المدرسة البنيوية، ويتميز بخصائص أساسية منها :

1 - البنية مجموعة تتكون من العناصر والعلاقات.

2 - البنية مغلقة وثابتة، مما يتطلب تحليلها تحليلا تزامنيا.

3 - التحليل التزامني شرط أساسي لفهم البنية، وهو الخطوة الحاسمة في المنهج البنيوي.

4 - كل بنية تشترط الكلية، لذا فإن النظرة الكلية هي احدى خطوات المنهج البنيوي.

5 - البنية، أخيرا، ذات طبيعة عقلية لاشعورية، فهي تشكل القانون الباطني للظواهر.

وفي الاخير نعتقد أننا، قدمنا فكرة أولية حول هذا المفهوم الملتبس والغني في نفس الوقت، وبدون شك فإن هنالك جوانب اخرى تستدعي الدراسة، مثل : العامي والإيديولوجي والفلسفي في مفهوم البنية، وكذلك حول مفهوم البنية من كلمة أو مصطلح الى منهج هو (المنهج البنيوي) والى نظرية هي (النظرية البنيوية) والى مدرسة هي (المدرسة البنيوية)، هذه الجوانب التي من المهم دراستها للوصول الى تحديد دقيق لمفهوم البنية.

---

(8) بياجي : البنيوية ترجمة عارف منيمه وبشير اوبري، منشورات عويدات ص 1-1971 ص 8



مفهوم إدراك الآخر
ومسألة الدور في علم النفس الاجتماعي*
- 2 -

د. مصطفى حدية
كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

إن ما تقدم يقودنا إلى الحديث عن انتقال المعلومات من المرسل للخطاب الى مستقبله عبر قناة مختارة.

ــ خطاب مرسل ــ خطاب مستقبل ــ تغذية راجعة.

فما هي العلاقة بين الخطاب المرسل والخطاب المستقبل ؟.

إن نظرية الإعلام تبرهن على أن الخطاب المرسل ليس في الغالب هو الخطاب المستقبل، إذ أن هناك فوارق بينهما، ولنعط مثالا عن ذلك : ان درسا في الرياضيات يلقيه مدرس (المرسل)، بالرغم من طابعه العقلي الغالب، يستقبل من طرف التلميذ (المستقبل) متأثرا بصوت المدرس، وطبيعة العلاقة التي توجد بين التلميذ وهذا المدرس، وكذلك بحسب مناخ الفصل، إن كل هذه المعطيات لها فعلها وتأثيرها في الخطاب.

إن البحوث في علم النفس الاجتماعي تؤكد وجود حواجز أمام التواصلات، وكذلك وجود عوامل مؤثرة تخلق تحريفات وفوارق في هذه التواصلات، ومن ثم كان من المستحيل التنبؤ بمضمون الخطاب المستقبل. وتبقى الوسيلة الوحيدة للتأكد من طبيعة هذا المضمون هي اللجوء الى قناة أو تواصل راجع (التغذية الراجعة).

(*) أنظر العدد الثالث من المناظرة

إن المعلومات التى نتوصل بها تكون، في الغالب، مشوهة. فهي تمر عبر مصفاة ادراكاتنا وأفكارنا المسبقة، وعبر المناخ الذي يسود الجماعة والحجرة، وكذلك عبر العلاقات الشخصية التي تتواجد بيننا وبين الشخص الذي نخاطبه، كما بين ذلك يونغ في تداعي المعاني*(إذ يعطي لنشخص لائحة الكلمات ويقيس زمن الاستجابة الذي يكون مختلفا).

تداعي المعاني عن قرب : بمجرد أن تلامس الكلمات مناطق تضمين شخصي فإن زمن الرجع يصبح أكبر. إن لا شعور الفرد واهتماماته وكذلك مناخ الجماعة وضغطها، كل هذا سيؤثر على زمن الرجع أكثر مما سيؤثر على إدراك الأشياء.

إن الخطاب المرسل من طرف الجسد والسلوك أكثر أهمية من الخطاب اللفظي، فالمدرس مثلا يقدم درسا مختلفا لكل فصل وهو يعتقد أنه يقدم نفس الدرس (وهذا بسبب تأثير الخطابات غير اللفظية التي يتوصل بها من مستمعيه واتجاهاتهم...) وفي الغالب اذا كلفنا أنفسنا عناء التمعن في التواصلات غير اللفظية التي يرسلها الناس، نلاحظ أنها تناقض ما نقوله بواسطة الكلمات أو حركات الوجه الميمية المتعلمة.

لنرجع الآن الى نظريات LAING في مجال الفصام، إن هناك عدة أنواع من الاضطرابات العقلية :

1 - بعضها ذو طبيعة جسمية، فيسيولوجية بسيطة، ترجعها النظرية الكلاسيكية حول الاضطرابات العقلية الى أورام الدماغ والشلل العام.

2 - أنواع أخرى من الاضطرابات العقلية : بعض حالات الفصام تبدو نتيجة خطاب مزدوج، أو إرغام متناقض وهذا يحدث في الغالب. ضمن أسر ترسل فيها الأم خطابا مزدوجا إلى أطفالها : خطابات حب لفظية وفي نفس الوقت خطابات تأثيم ورفض. وفي بعض الأسر يتم تغييب Forclusion إسم الأب، بحيث لا يرد أبدا في حديث الأم كما لو كان هناك إلغاء لهذا الإسم أو رفض للاب، للزوج، للعشيق من طرف المرأة الام. وهكذا فالطفل، متصورا من دون حب أسرته، يصبح ملكا للأم : إنه قضيبها، قوتها، أو يصبح موضوعا موزعا وممزقا بين الأم والأب.

وفي حالة فقدان الرغبة في الطعام Anorexie لدى الرضيع، نلاحظ أنه إذا قمنا بسيكودراما لشخصياتها وهي الأم والطفل، فان الام عندما تريد أن تعطي لرضيعها زجاجة الحليب، فإنها، في نفس الوقت، تبعدها عنه، وهكذا يتوصل هذا الطفل بخطاب مزدوج : أن يرضع والا يرضع، ويستشعر من ثم بألا حق له ربما في الوجود والعيش، ولذلك فهو يترك نفسه يموت جوعا، أو يترك نفسه يموت اجتماعيا

عن طريق الفصام، وذلك عندما ينجو من الموت بسبب فقدان الرغبة في الطعام ويصاب بعصاب نكوصي أو ذهان.

إن القوانين غير المكتوبة أكثر دلالة وأهمية من القوانين المكتوبة، وخطابات الجسد أكثر تأثيرا من الخطابات اللفظية فنحن لا ندري أننا نرسل خطابات غير لفظية وبالتالي فغالبا ما لانتحكم فيها.

مناقشة حول الدور.

إن الشخصية، بالنسبة لعدد كبير من علماء النفس الاجتماعيين، تعبر عن نفسها عبر السلوك. فليس هناك «شخص داخلي» لا يتمظهر بشكل خارجي بواسطة تصرف متفاعل مع الآخرين وبواسطة حزمة من الأدوار. ويقترب عدد كبير من هولاء السيكو – اجتماعيين من موقف بعض الفلاسفة الوجوديين أمثال كامي CAMUS، ورولو ماي ROLLOMAY وسارتر، حينما يعتبر هؤلاء أن الانسان هو مجموع أفعاله. ويضيف مورينو الى ذلك «أن الانسان هو مجموع كل أفعاله، مجموع ما يفعل وما يمكنه فعله، إنه هو مجموعة كل الأدوار التي يقوم بها، والتي باستطاعته أن يقوم بها (الادوار التي لا يمارسها)»[1] ذلك أن الادوار المكبوتة والمحبطة لاتقل أهمية عن الأدوار الممارسة، فقد يصبح الانسان مريضا مثلا إذا هو لم يعبر عن نفسه ضمن بعض الظروف والحالات في حياته، ويمكن أن يصبح الانسان مضطربا بسبب كبت واحباط بعض الأدوار التي لم يتمكن من القيام بها : (يتعلق الأمر، هنا، بأمراض نفسية عضوية بل وبعصابات أيضا).

إن الانسان، بالنسبة لمورينو وجورج ميد[2] MEAD، هو دائما وباستمرار ضمن دورما. ويبين مورينو أن هناك أدوارا فيسيولوجية سيكولوجية وسوسيو مهنية. وكما كتب شكسبير : «العالم كله مسرح نلعب نحن عليه دور الممثلين». وليس من طريقة أخرى لوصف الكائن الانساني لدى بعض علماء النفس الاجتماعي سوى اللجوء الى الدور أو المكانة. إن الانا العميق يختبىء وراء الشخص الظاهر (الممثل) أي وراء الدور. إن الأمر يشبه البصلة عندما نقوم بإزالة قشورها قشرة قشرة، دورا دورا. ومن ثم فإن إزالة القناع يمكن أن يرافقها مطمح للوصول الى شيء ما، ترى ما هو هذا الشيء ؟ إنه الشخص الحقيقي أولا، شيء كالبصل تماما وللخروج من هذه الصفة اخترع السوسيو – سيكولوجيون المفهوم المزدوج JE و MOI، أي مفهوم الأنا الاجتماعي، والأنا الشخصي.

---

(1) مورينو، المرجع السابق

(2) G. H. Mead, *Mind, Self and society*, Chicago, Charles - W. MORRIS, 1934.

إن تأثير الثقافة والمجتمع في الدور الممارس، يصعب قبوله من طرف الطالب أو رجل الشارع، لأن الخلط يتم بين أن يكون الفرد ضمن دوره في الحياة، وبين حمل قناع (التظاهر بسلوكات هي شيء آخر غير ماهو عليه الفرد) يعتبر بالفعل نفاقا، فالنفاق معناه أن يتحدث الفرد تحت القناع).

إن المصادرة التي ينطلق منها علم النفس الاجتماعي هي كالتالي : لنأخذ شخصا ما في مدينة معينة ببلد معين، وفي تاريخ معين ولنفترض في حالة أخرى أن نفس الشخص قد ولد ثم تربى لدى أفراد مجتمع آخر. إن هذا الشخص في الحالة الثانية سيكون بكل تأكيد مختلفا. وحتى اذا ماتم احتمال وجود شيء ما من التشابه — ولاندري ما هو — فإن هذا التشابه لن يكون ذا أهمية. وسمي مورينو هذا بالقفزة الحيوية L'élan vital.

يحاول احد التيارات المعاصرة والجديدة في علم النفس الاجتماعي والعيادي البحث عما إذا كان هناك حدس للعلاقة الانسانية ضمن نظرية بافلوف حول الانعكاسات الشرطية. إن أعمال سكينز الامريكي تحاول أن تبرهن على أن كل تربية وكل تكوين وكل تعلم معرفي يتم بطريقة اشتراطية عن طريق تعزيز دائم ومستمر لبعض الخبرات والأدوار التي يمنحها المجتمع. وفي نهاية الأمر، لايبقى سوى القليل مما يمكن أن نسميه الشخص، أي الكائن الأساسي.

إن سارتر يعتبر الانسان مجموع أفعاله. وهكذا يمكننا أن نعتبر أنه لا وجود لشخصية عميقة، فليس هناك سوى شكل السلوك، وطريقة تجسيدنا لعدد من الأدوار والحالات. وتبقى الحرية في محاولة إيجاد القدرة على الابتعاد بعض المسافة عن النموذج السوسيو — ثقافي، وعن الحضارة والثقافة، وعن مستلزمات الجنس، وعن الموقع السوسيو — اقتصادي والمهني، وكذلك تبقى هذه الحرية في محاولة البحث عن وسيلة لتجسيد الادوار بشكل يختلف عما كان عليه الأمر لدى الأجداد والآباء والسابقين.

إن مشكل الحرية والاشراط الثقافي للشخصية الاجتماعية يطرح، حاليا، من طرف التيار الوجودي في علم النفس الاجتماعي ومن طرف التيار الأكثر سلوكية (الاشراط الاجرائي).

إننا نتساءل بمجموعة من التساؤلات انطلاقا من عدد من المعاينات. فمثلا إن ما أدركه الآن، أدركه انطلاقا من بعض الخبرات الطفولية، ومن المحاولات والاخطاء والترددات، وكذلك انطلاقا من استعمال الأشياء والفضاء والكائنات.

لقد اقيمت عدة تجارب بصدد موضوع الادراك الاجتماعي. وقد وضح مظفر

شريف[3] على الخصوص الكثير من جوانب هذا الموضوع بفضل تجربته حول ادراك نقطة الضوء، حيث تتم الاستعانة بنقطة مضيئة (مثلا مصباح كهربائي مع إشعاع مضيء)، ويطلب من الأشخاص أن يحددوا بكم تنتقل النقطة الضوئية. وينتهي أعضاء الجماعة الى الاتفاق حول تحديد معين يرتبط بعرف الجماعة أكثر من ارتباطه بالحقيقة، ذلك أن النقطة المضيئة ثابتة لا تتحرك. وهكذا نلاحظ أنه في كل جماعة يمارس ضغط على الفرد من أجل توحيد الإدراك. وإذا أخذنا شخصا ليقوم بدور المخادع فإننا سنلاحظ أنه بعد لحظة وجيزة سيتفق الجميع معه، وسيقررون أنهم شاهدوا ما شاهده (أو ما ادعى مشاهدته). وهكذا، وانطلاقا من نقطة مضيئة، فإن الجماعة، لكونها مطالبة بأن تحدد حركة هذه النقطة، تقوم بمناقشة هذه الحركة وتقيّمها منطلقة من إدراكاتها.

وقد أثبتت تجارب شريف وبارسون PARSON أننا لا ندرك إلا ما نرغب في إدراكه وليس ما يفرزه الواقع والحقيقة. وبعبارة أخرى، يكون كل إدراك ثقافيا واجتماعيا وجماعيا.

التنافر المعرفي :

يؤكد فستنجر أن الادراك يختلف قبل اتخاذ قرار ما عنه بعد هذا الاتخاذ بحيث تتم إعادة تنظيم المجال الادراكي من جديد، ويتم التعامي المنهج عما هو خارج هذا المجال، أي ما هو معاكس أو مضاد للقرار المتخذ ويبين فستنجر أن الفرد اذا اشترى سيارة (ولنكن من نوع فورد)، فإنه لن ينتبه سوى للإشهار الذي يمجد نوع سيارته، وهذا ما يطمئنه ويعزز قرار اختياره، ولن ينتبه هذا الزبون أبدا إلى إشهارات الأنواع الأخرى وهو ما يعني أن مجاله البصري والادراكي سيصبح فقيرا وضيقا يطابق تصوره.

إن أعمال فستنجر حول التنافر المعرفي قد وضعت إدراكاتنا كلية موقع التساؤل، كما أنها أوضحت مجموعة من الظواهر المهمة فمثلا إن مبدأ بيتر Le principe de PETER يوضح أنه، في إدارة ما، كل الأفراد يصلون في لحظة ما وعبر أفواج الى مستوى من «انعدام القدرة والأهلية»، وإذا سايرنا فستنجر، فإنه يمكن الاعتقاد أنه إذا اختار الناس شخصا ما للقيام بعمل معين، وإذا ما أثبت هذا الشخص أنه غير كفء لهذه المهمة، فإن الأمر يحتم طرده. غير أن عملية طرده أو نقله تفترض الاقرار بأمر آخر هو أنه تم ارتكاب الخطأ عند تعيينه وهو الشخص غير الكفء،

---

(3) SHERIF M., «Influence du groupe sur la formation des normes et des attitudes», in : A. LEVY, *Psychologie sociale, textes fondamentaux*, tome I, Paris : DUNOD, 1965.

وبمعنى آخر الرجوع عن الرأي الأول ومناقضته، وهذا أمر من الصعوبة بمكان، لذلك يفضل هؤلاء الناس أن يغضوا الطرف عن نقائصه.

لما كانت الحرية مرتبطة أساسا بإدراك الوضع، هذا الادراك الذي يتلون أو يتعدل، من حيث المبدأ، بفعل رغباتنا وقراراتنا السابقة، فإن هامش حريتنا ضمن الوضع يبقى هامشا ضعيفا جدا.

إن الحرية بشكل مثالي هي القدرة على إدراك القوى الخارجية والداخلية التي تؤثر فينا وتشكلنا : (الأسرة، المدرسة، الحي، الثقافة، جماعة السن، الجماعات ذات الاتجاه الديني، الرياضي، الفني، السياسي، المهني...).

وينبغي أن نعي مدى كون كل أدورانا هي أدوار «مشروطة»، وأنه بإمكاننا أن نعثر على أدوار تناسبنا أكثر من تلك التي مارسها آباؤنا وجيراننا أو الأشخاص الذين يعتبرون كنماذج في حضارتنا.

إن هناك أدوارا ملائمة للوضع والشخص الذي يقوم بالدور، فقد يكون الدور جيدا بالنسبة لشخص ما في وضعية معينة دون أن يكون حتما كذلك بالنسبة لشخص آخر.

إن دور كل شخص يتم تحديده بواسطة الدور المعاكس الذي يقوم به الشخص أو الأشخاص الذين يتواحد معهم في علاقة : فكل شخص يسلك بشكل مختلف حسب الجماعات، وكذلك حسب الأشخاص الذين يواجههم أو يلتقي بهم. لقد كان PERANDELLO يقول : «إني ماتريد أنت، كما تريدني أن أكون» وفي هذا تختلف نظرية الدور عن بعض طروحات النظرية الشخصانيه. فإذا كان الفرد (أ) يسلك بشكل حسَبَ ما إذا كان في مواجهة الشخص (ب) أو (ج) أو (د) أو (هـ)، وبحسب أيام الأسبوع والطريقة التي يتصرف ويسلك بها الآخر معه، فإن ذلك يحتم إعادة النظر في أساس الشخص نفسه أي في «الأنا أوجد».

نستطيع تعريف الحرية كما يعرفها الوجوديون وخاصة كيركجارد، أي بالاقتناع بأننا نعيش جزءاً كبيرا من حياتنا على ما هو تافه وعادي ويومي (شبه آلي على مستوى الظاهر)، في حين أن الجزء الآخر يعاش وفق المنوال السائد، أي ما يسمى بالأصالة.

ويوجد العديد من الناس في وضعيات سوسيو ــ اقتصادية أو عقلية لا يستطيعون فيها تحقيق هذه الحياة الأصيلة العميقة. فعندما يلازم الفرد الجوع والبرد وهاجس الساعات الطويلة من العمل، فإنه لا يجد الوقت للبحث عن ذاته، إنه لايمتلك

دائما هذه الامكانية الا أنه ينشغل ببعض الرغبات التافهة أو «التسليات». وحسب غبريال مارسل Gabriel MARCEL، «فأن تكون» معناه «أن تكون معه». وهنا يبين الطبيعة الانطولوجية للانسان. ولكن هل ينبغي أيضا أن يصل «ما أنا هو» الى الآخر ليكون مدركا من طرفه. إن مدرسة علم النفس الانساني La psychologie humanistique قد طورت مفهوم المسافة بالنسبة للتجربة الآنية.

إنَّ L'eccеité (من ecce Homo بمعنى هاهو الانسان) هي الحضور في ما نحن عليه، أي فيما نفعل وفيما نقول. ويعرفها مايول Jacques Mayol بأنها أن تأكل عندما تأكل وأن تنظر عندما تنظر، وأن تكون مع الآخر عندما تنصت إليه، وأن تكون ضمن الكلمات التي تقولها، وأن تكتشف بنفسك شيئا ما عندما تتحدث، وكذلك أن تعبر بالحاضر الآني».

إن الفرد، وهو يقول أشياء حقيقية، يمكنه أن يقولها بـ ecceité او بدونها، فقد يكون هذا الفرد بعيدا جدا عما يحسه أو قريبا لما يحسه، وقد يكون بعيدا جدا عما يعبر عنه دون أن يتورط في ذلك، (ومن ثم فهو لا يجعل الآخرين يقاسمونه لمثاله)، وقد يكون جد قريب مما يعبر عنه.

إن أغلب الناس يوجدون ضمن أدوار، ليس فقط بالمعنى السيكو — سوسيولوجي، ولكن أيضا بمعنى أن الفرد يحاول مغالطة نفسه، فالفرد في الغالب يعتقد أنه يحمل بمشاعر معينة في حين أنه لا يحملها في واقع الامر.

يعتقد ايريك بيرن[4] Eric Berne («des jeux et des hommes») ضمن نظريته السيكولوجيا التصالحية، أن الناس يقومون بممارسة بعض الالعاب بشكل مستمر : (ألعاب الراشدين تشبه ألعاب الأطفال). ويعطي بيرن مثال لعبة شرب الكحول، فهذه اللعبة تلعب من طرف عدد من الناس، إذ هناك المدمن (الذي يشرب الكحول)، وهناك زوجته (الضحية)، وهناك بائع الكحول (الذي لا يتحمل الخطأ لانه يوجد هنا للبيع)، وهناك بالاضافة إلى هؤلاء أيضا المساعدة الاجتماعية والطبيب. وهكذا تمارس لعبة شرب الكحول أو الإدمان عليها من طرف خمسة أشخاص، وهي لعبة يحقق فيها الجميع فوائد ثانوية، فالزوجة تشتكي، والمدمن يفرغ في الشرب كل مشاكله، والبائع يربح المال ويضمن عيشه من خلال بيع مادة الكحول أو المخدرات، والمساعدة الاجتماعية تقوم بواجبها استجابة لضميرها، والطبيب يقوم بواجبه أيضا ويربح المال على الأقل. وإذا قمنا بفك رموز هذه اللعبة، استطعنا أن ندرك كيف

---

(4) BERNE E., *Des jeux et des hommes*, Psychologie des relations humaines, trad. fr. de L. Dilé, Paris : Stock, 1964.

ولماذا تقام هذه الأدوار. وإذا ماتم افتقاد دور ما من هذه الأدوار، فإن أحد اللاعبين سيأخذ دورا آخر، وهكذا يتخذ المدمن دور المساعدة الاجتماعية عند مشاركته في اجتماعات «المدمنين المجهولين» ومساعدته للآخرين. ومن ثم يتم إيجاد شخص آخر ليعوض هذا المدمن ويقوم بدوره.

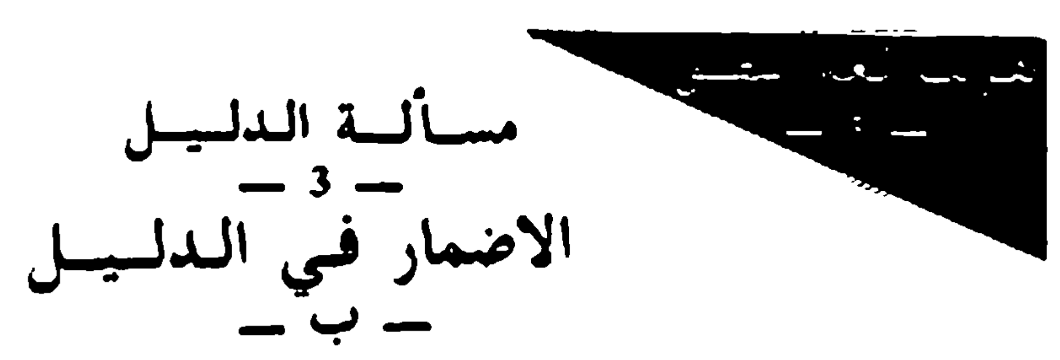
لقد قام بيرن، اذن، بتحليل وفك رموز عدد من ألعاب الراشدين، وهي طريقة أيضا لتناول هذه الأدوار، ويمكن أن نعطي، كتعريف لحياة أصيلة، كونها حضوراً آنيا في الوجود، في الوضعية وفي التفاعل، وهذا أمر جد نادر بالنسبة للعلاقات. فالأوضاع الاجتماعية هي أوضاع لا نحضرها، إنها أوضاع نقوم فيها بدورنا، ونحكم فيها على دور ما، وهذا أمر ينطبق على كثير من الأوضاع العائلية، وكذلك على جل الأوضاع المدرسية والجامعية... يقول رولو ماي Rollo MAY في كتابيه : « وجود «Existence» و «علم النفس الوجودي Psychogie existentielle » : إن الطريقة الوحيدة لتحقيق الأصالة والصفاء هي أن تواجه قلق الموت وتدرك أنك ميت لا محالة، وأن تردد لنفسك في كل لحظة أنها اللحظة الاخيرة في حياتك وأن تعيشها كما لو كانت كذلك. إن اللحظات التي يكون فيها الانسان أصيلا وحاضرا بالفعل هي لحظات نادرة. إن هناك أشخاصا لا يستطيعون تحمل الأصالة.

إن القيام بالدور مفهوم غالبا ما يتتابه الخلط واللبس، لذا ينبغي ألا نخلط بين «التظاهر بدور ما» (أي أن يكون الفرد منافقا)، وبين أن يعيش الفرد هذا الدور. وترى روشبلان[4] Rocheblane (ص 35) أن «من بين الدوافع الأكثر وعيا هنا الرغبة في التخفي، ومخادعة الشريك، عن طريق إظهار عكس حقيقة الذات». ووظيفة القناع هذه يمكن العثور عليها أيضا بالنسبة للدور الاجتماعي.

(يتبع)

---

(5) ROCHEBLAV — SPENLE A. —R., *La notion de rôle* en psychologie sociale, Paris : PUF, 1969.



مسألة الدليل
— 3 —
الاضمار في الدليل
— ب —

د. طه عبد الرحمن
كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط

رابعا، تعقب الاضمار في الدليل

لما صار أغلب المناطقة، وخاصة البرهانيون منهم، الى اعتبار الدليل الاضماري أوقل «المضمر» دليلا تنقصه بعض القضايا وإلى انزال هذا النقص المزعوم منزلة الثغرة فيه، بناء على تصورهم للدليل المجرد الكامل، فقد قالوا بوجوب «إتمام هذا النقص» و «سد هذه الثغرة»، واطلقوا على الأول اسم «التكميل» وعلى الثاني اسم «التعمير»[7]، وتجرد المحْدَثون منهم للنظر في طرق تكميل «الضمائر» وتعميرها.

ولما كنا لانقبل أن يحتمل الضمير نقصا، ولا أن يشتمل على ثغرة، بل كنا نجد «الطي» حيث يجد هؤلاء النقص، ونجد «الطفرة» حيث يجدون الثغرة، فإن ما اختاروه من مصطلحَيْ «التكميل» و «التعمير» لم يعد مناسبا لغرضنا، لأن الطي لا يُكمّل كما يكمّل النقص، وإنما «يبسط» بسطا، لأنه نوع من القبض، ولأن «الطفرة» لاتُعمَّر كما تعمَّر الثغرة، وإنما تُتَعَقَّب تعقبا، لانها نوع من السير، ولذا وقع اختيارنا على مصطلحي «البسط» و «التعقب»[8] بدل «التكميل» و «التعمير». وهما وجهان لحقيقة واحدة يشير «التعقب» منهما إلى جانب عملية طلب المضمر، ويشير «البسط» إلى جانب حاصل هذه العملية، وغايتهما معا تبيان استقامة الضمير، وقد علمنا أن هذه الاستقامة تنبني على أصلين هما : «صحة الدليل» و «صدق المقدمات»، فلنمض إذن الى بيان كيفيات تعقب وبسط استقامة الدليل الإضماري.

• انظر الجزء الأول من هذا البحث في العدد الرابع من مجلة المناظرة.

(7) «التعمير» : مصطلح مقرر في علم المناظرة يقصد به عملية «تحرير المراد» من الدليل، ومقتضى «تحرير المراد» هو استخلاص المقصود مع تبيينه.

(8) يعرف الفارابي «التعقب» كما يلي : «تعقب الرأي أن يطلب الانسان بمبلغ طاقته أشياء تشده وتقويه. فإذا صادفها قوي الرأي في نفسه وسكن إليه، فإن وقعت له أشياء تعانده، رام فسخها. فإن انفسخت تأكد الرأي الأول عنده. فإن لم ينفسخ، فإما أن يرفض الرأي الأول بالكلية، أو تكون المعاندات تنبّه الانسان من الرأي الأول على شريطة أو شرائط كانت قد أغفلت في أول الأمر، فهذا هو تعقب الرأي السابق» كتاب الخطابة، تحقيق جاك لا نغاد، ص. 117

1 - القضايا المضمرة المردودة

من البديهي أنه لا يمكن أن نقع، في التعقب، على قضية تناقض القضايا المصرّح بها وإلا كان الدليل المبسوط بزيادتها لغوا من القول، فإذا انتفى هذا، فأية قضية تستحق أن يُبسط بها الدليل الإضماري ؟

1-1 الشرطية المقارنة والقاعدة الاستدلالية

قد نبسط الضمير بزيادة قضية شرطية يكون المقدم فيها مكونا من مجموع مقدمات الدليل المصرح بها، ويكون التالي مكونا من النتيجة، وذلك كما إذا قلنا : «إذا كان قا ، فإن نا»، حيث ترمز قا الى المقدمة أو للمقدمات المعطوف بعضها على بعض و نا إلى النتيجة، ولنسم هذه القضية الشرطية «بالشرطية المقارنة» أي المقارنة للدليل بحكم اشتمالها على عناصره كلها، ولنسم عملية صوغ الشرطية المقارنة باسم «التشريط»، والشرطية المقارنة، وإن كانت تستوفي بعض الشروط الواجبة في تعقب المقدمة المطوية، مثل شرط المحافظة : فلا تغير من الدور الاستدلالي للمقدمات المصرح بها، وشرط الكفاية : إذ تكون مُوجِبة للنتيجة، فليس من الممكن أن تُنزلها في الافادة منزلة المقدمة المطوية التي يستقيم بها الضمير، وذلك للأسباب التالية :

1.1.1 - أن الشرطية المقارنة أضعف أو قل باصطلاح قدماء المناطقة أخس المقدمات التي يمكن أن تفيد في بسط الضمير، وتكون القضية أخس من أخرى اذا كانت لازمة عنها دون العكس، وعلى هذا تكون المقدمة : «إذا كانت قا، فإن نا» لازمة عن كل المقدمات التي نتصور إمكان تقديرها في الدليل والتي تكون أكثر فائدة وأدل على الاستقامة.

2.1.1 - أنها مجرد تكرار للدليل الإضماري، فإنها لم تضف شيئا إلى ما صرح به المستدل من كون نتيجة دليله لازمة عن مقدمته أو مقدماته، ذلك أننا لم نستفد بزيادتها شيئا ذا بال، ولم نعمق فهمنا لما قاله المستدل، وإنما اكتفينا بتقدير أمر زاد في تعقيد الدليل من غير زيادة فائدة، وينبغي أن يُصان الدليل الاضماري عن مثل هذا التعقيد الذي لا طائل تحته.

3.1.1 - لو سلمنا جدلا بأنه يجب ذكر الشرطية المقارنة : «إذا كان قا، فإن نا» ضمن مقدمات الدليل كما في قولنا : «كذا وإذا كذا، فإن كذا، فإذن كذا»، للزم وجوب إيراد الشرطية المقارنة لهذه الصيغة الجديدة وهي : «إذا كذا وإذا كذا، فان كذا، فإذن كذا»، فيزداد الدليل تعقيدا بإضافة هذه الصيغة إليه، وهكذا كلما صغنا صورة للدليل، وجب إيراد شرطية مقارنة جديدة تُرتّب عناصره وتُبيّن استدلاليته، مما ينتج عنه التسلسل.

4.1.1 - أنها بمنزلة **قاعدة استدلالية** : فلمّا كانت لاتزيد عن التصريح بالوصف الاستدلالي للضمير، فإنها تقوم مقام القاعدة التي تُنظّم ترتُّب النتيجة على المقدمات كما في قولنا :

هذا مسكر ويلزم التحريم عن الإسكار، فهذا حرام

2.1 - القواعد الدلالية والتداولية

المقصود بالقواعد **الدلالية** القواعد التي تحدد ألفاظ الدليل كما انا قلنا :

— إن اللفظ كذا يدل على كذا.

— إن اللفظ كذا مستعمل بوجه واحد في المقدمة والنتيجة.

— فائدة الدليل تتوقف على الدلالة كذا.

وقد نمثل على ذلك بالدليل الآتي :

زيد أعلم من عمرو وعمرو أعلم من بكر، فزيد أعلم إذن من بكر.

فيبدو بأول النظر أن هذا الدليل إضماري، ولايصح إلا بتقدير المقدمة المطوية فيه وهي :

«أعْلَم : صيغة التفضيل التي تدل على علاقة التعدي»

أما القواعد **التداولية**، فهي القواعد التي تضبط الممارسة الاستدلالية لا من زاوية معاني الألفاظ والعلاقات التي تربط بينها، وإنما من زاوية العلاقات بين المستعملين لهذه الالفاظ، من هذه القواعد ماهو عام وماهو خاص :

أما **القواعد العامة** ، فهي تلك التي تقنن الممارسة الاستدلالية في قطاعات معرفية مختلفة، نذكر منها على سبيل المثال :

— لا تدَّع ما لاتطيق إثباته.

— لا تقل مالا يفيدك ولايفيد غيرك.

— لا تقوِّل غيرك مالم يقل.

— لا عبرة بإضمارك عند وجود تصريحك.

— لاينسب لك قول مالم تتكلم.

وأما القواعد الخاصة فهي تلك التي تضبط الممارسة الاستدلالية في قطاع معرفي، مثل الفقه أو علم الكلام، نذكر منها بعض ماجاء في باب الفقه مثل :

ـ البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر.

ـ الأصل براءة الذمة وفراغ الساحة.

ـ لا محظور مع الإباحة.

ـ لا تكليف مع عدم الاستطاعة.

ـ ماجاز بعذر، بَطُل بزواله...

وبهذا الصدد، ينبغي إبداء الملاحظات الآتية :

ـ أن الأصل في القواعد، استدلالية كانت أودلالية أو تداولية، أن تُستعمل ويُتوصل بها في الاستدلال، لا أن يُنص عليها في مقدمات الدليل، وإلا نُقِل الكلام إليها ادعاء واعتراضا، مثلها في ذلك مثل بقية مقدمات الدليل، أو تَعَذّر حصول النتيجة بها لفقدان حق الاستناد إليها.

ـ أن هذه القواعد تنزل مرتبة فوق المرتبة التي تنزلها المقدمات، مرتبة تصاغ فيها المسائل المتعلقة بهذه المقدمات بوصفها مدلولات و «موضوعات» (أو بالاصطلاح «أصول موضوعة») وقد قيل في كل ما كان كذلك أنه دال «بالوضع الثاني» كما قيل في شأن مدلوله بأنه دال «بالوضع الأول»، أو قل، باصطلاح المحْدَثين، إن المقدمات تنتمي الى مستوى «اللغة»، بينا تنتمي القواعد إلى مستوى «لغة اللغة»، ولابد أن يفضي التصريح بها في تركيب الدليل إلى اختلاط المستويات اللغوية. ولنسم عملية إدخال القواعد في المقدمات بـ «التقعيد».

ـ أن إدراج هذه القواعد على اختلافها في البنية الظاهرة للضمير تستلزم التسلسل، ذلك أن زيادة كل قاعدة في هذا الدليل تنطوي على زيادة في العلاقات والألفاظ والاستعمالات تحتاج هي بدورها الى نفس الأصناف من القواعد لضبطها وتنظيمها، هذه القواعد التي ينبغي إدماجها من جديد في الدليل وهكذا الى مالانهاية.

ومتى تبين أنه لافائدة في تعقب قضايا القضايا كالقواعد الاستدلالية والدلالية والتداولية لبسط «الضمائر» ولو صحت بها واستقامت، أو تعقب قضايا تنزل منزلتها كالشرطية المقارنة، أو قل إنه متى تبين أنه لا نفع في «التشريط» ولا في «التقعيد»، تبين كذلك أنه لابد أن تُستوفَى في تعقب المضمرات شروط مخصوصة لولاها لما تمكنا من الحصول على البسط المناسب، ولامناسبة الا بما كان موافقا لغرض المستدِل،

ومطابقا لمسلك المستدل له في طلبه لهذا الغرض وتحصيله إياه.

2 شروط تعقب الاضمار

تتمثل الشروط الواجبة في «التعقب» و «البسط» في تحصيل نظريات ثلاث : «نظرية في التدليل» و «نظرية في التأويل» و «نظرية في الترجيح».

1.2 - الشروط التدليلية والتأويلية والترجيحية

1.1.2 - نظرية التدليل :

لابد لنا من أن نعين معايير الاستقامة التي ينبغي أن يستوفيها الدليل وشرائط التنسيق التي يجب أن يستجمعها، أو بعبارة أخرى لابد من الاستناد الى نسق استدلالي، برهاني أو حجاجي، مخصوص يحدد لنا صنف الدليل الذي يندرج تحته الضمير، كما يحدد لنا صنف القضية التي طويت فيه. ولما كانت الانساق الاستدلالية متعددة مثل نظرية القياس ومنطق المحمولات ومنطق القضايا ومنطق الموجهات ونظرية الحجاج ونظرية الخطاب وما إلى ذلك...، وجب أن تتعدد الطرق في تعقب الإضمار.

وعلى سبيل المثال، فقول القائل :

النبيذ مسكر، فكان حراما.

يمكن بسطه بالاعتماد على نظرية القياس، فنقول :

النبيذ مسكر وكل مسكر حرام، فكان حراما.

أو بالاعتماد على منطق القضايا، فنقول :

النبيذ مسكر، وإذا كان النبيذ مسكرا يكون حراما، فكان حراما.

يتضح إذن من هذا المثال أن القضية المطوية تختلف في النسقين، فهي في الأول قضية كلية وفي الثاني قضية شرطية، وإذا ظهر أن طبيعة المضمر متعلقة بالنسق، فلا مانع من وضع نسق لا يحتاج إلى تعقب ما هو مُقدَّر في غيره.

2.1.2 - نظرية التأويل :

لابد من معرفة مسلك للتأويل في بيان أن كلام المتكلم يتضمن ضميراً، وأن مقدماته المصرح بها كذا، أو أن نتيجته المصرح بها كذا، وأن وصفه الاستدلالي كذا، وأن وجه استقامته كذا، ذلك أن الكلام حمال لوجوه ولو بدا ظاهر المعنى، لأن الظاهر لا ينفي الاحتمال، فما أن يعرض له ما يحتمل مصادمته بوجه من الوجوه لمقام الكلام حتى يخرج عن وضوح معناه اللغوي، لذا وجب ضبط قوانين التأويل اللغوية

والعقلية والعرفية لكي نتمكن من تطبيق وتحقيق نظريتنا في الدليل.

3.1.2 - نظرية الترجيح :

إن استعمالنا لنظرية في التدليل ونظرية في التأويل لا يلزم عنه بالضرورة بلوغ الغاية في تعقب المضمر وبسط الدليل، فقد نظفر بمضمرات متعددة ومتكافئة، بحيث أيها اختير، استقام به الدليل ولا يترجح على غيره، لكن هذا التكافؤ من شأنه أن يضر التعقب، إذ يجعله يظهر بمظهر التعسف، لذا نحتاج الى مرجع نستند إليه في رفع وصف التحكم عن المضمر المختار.

وعندنا أن هذه النظريات الثلاث : «التدليلية» و «التأولية» و «الترجيحية»، لايمكن أن توفي بغرضها في تعقب المضمرات وبسط الأدلة إلا إذا حافظت على الأوصاف التداولية التي تتصف بها الضمائر، وهي : «الارادة» و «المؤاخذة» و «الاستفادة».

وأما **الإرادة**، فينبغي أن يتجنب «المتعقِّب» أو «الباسط» تعيين أي مضمر يستقيم به الدليل مجرداً عن ارادة المستدل منه، وإنما ينبغي أن يشتغل بالتعرف على مقاصد المستدل ذاتها بفضل القرائن المقالية والمقامية؛ ومن هذه المقاصد ما يتعلق بمضمون الدليل، فيلزم المتعقب أن يُنَقِّر عن المعنى الذي قصد المستدل أن يسوق له دليله، فضلا عن العلم بالمعنى الذي يتبادر من الألفاظ المستعملة في الدليل، بل ينبغي أن يذهب إلى أبعد من هذا، فيسعى الى الكشف عن مدى رغبة للمستدل في إغلاق باب الاعتراض؛ ومن المقاصد أيضا ما يتعلق ببنية الدليل، فيجب على المتعقب أن يتبين ما إذا كان المستدل يرى فيها بنية مبسوطة بسطا كافيا أم أنها تحتاج الى مزيد من البسط، وما إذا كان هذا المزيد توفي به مقدمة واحدة أم يقتضي أكثر من ذلك.

وأما **المؤاخذة**، فعلى باسط الدليل أن يتخير من المضمرات ما يعلم أن المستدل مستعد للتدليل عليه متى حصل الاعتراض، و لاسبيل الى تعيين هذا المضمر إلا بالتحقق من أنه مقبول للمستدل ومسلم به، أو بأنه متولد عما صرح به تولداً يُلزم به نفسه كما ألزمها بما صرح به؛ ومتى كان المضمر بهذا الالتزام من لدن المستدل، فإنه يتقوى على غيره من المضمرات المقدرة، ويتقدم عليها في النسبة الى المستدل.

وأما **الاستفادة**، فعلى المتعقب أن يطلب المضمر الذي يعلم أن المستدل استثمره أقصى ما يمكن الاستثمار بالاضافة إلى حاجة المستمع، حتى لا يُنسب قوله الى الإهمال ولا إلى الإبهام، وينسب الى الإهمال إن قصر عن إضمار الواضح البين، وإلى الإبهام إن أضمر الغامض غير البين.

2.2 - قواعد خطابية مفيدة للتعقب.

ولا سبيل الى محافظة نظرية التدليل ونظرية التأويل ونظرية الترجيح على أوصاف الإرادة والمؤاخذة والاستفادة للمضمرات في الأدلة إلا بالاستناد إلى **نظرية في الخطاب** .وليس هذا موضع استقصاء الكلام في هذه النظرية التداولية، وحسبنا منها في هذا المقام ما يفيد في تعقب المضمر من الدليل ويعود إلى جملة من مبادىء الخطاب وقواعده.

ولقد سبق أن ذكرنا أحد هذه المبادىء وهو مبدأ التصريح بالفائدة كما ذكرنا القاعدتين اللتين تتفرعان عنه وهما : قاعدة التصريح الكلي وقاعدة عدم التصريح الأقلي[9]، ونحن نذكر الآن مبدأ خطابيا آخر هو مبدأ «تكثير الفائدة».

1.2.2 - مبدأ تكثير الفائدة :

يقتضي مبدأ تكثير الفائدة أن نحمل ألفاظ الضمير على أكثر ما يمكن من الفائدة.

إننا لو أخذنا هذا المبدأ على وجه الاطلاق، لاحتمل أن يكون القصد منه بسط كل دليل بسطا يصونه أقصى صيانة عن مظنة عدم الفائدة أو قل «اللغو»، لكن هذا الاحتمال تترتب عليه النتيجتان التاليتان :

أ ــ أن الباسط ينبغي أن يصرف عن الدليل كل مامن شأنه أن يعوق استقامته مما قد تشتمل عليه قضاياه من باطل الاعتقاد أو مضطرب الفكر، وبيِّنٌ أن من يكن هذا طريقه في التعقب لامحالة أنه منته الى القول بـ «العصمة العقلية» للمستدل، ولنصطلح عليها باسم «التعصيم».

ب ــ أن المتعقب قد يقع في إسقاط اعتقاداته وأفكاره ومقاصده على الدليل الذي ينظر فيه، فيُحَمِّله مالا يطيق من الدلالة ويخرج به عن فائدته الأصلية؛ وواضح أن من يفعل ذلك، لامحالة أنه واقع في تقويل المستدل مالم يقله.

لما كان هذا التأويل الأبعد لمبدإ تكثير الفائدة، يجر صاحبه الى القول بالعصمة العقلية للمستدل، وإلى تقويله مالم يقل، طلبا لإضفاء الاستقامة على الدليل، لزم المتعقب أن يطلب تأويلا يقف على إمكانات الاستقامة الملحوظة في نص الدليل وظرفه

---

(9) المناظرة : العدد الرابع، ص. 110، مع تصحيح إسقاط وقع في تسمية القاعدة الفرعية الثانية، فالصواب : «قاعدة عدم التصريح الأقل مكانة قاعدة التصريح الأقلي»، وهي التسمية الخاطئة التي أوقع فيها إسقاط لفظ «عدم» فنقل المراد إلى نقيضه.

ذاتهما، لاتلك التى تكون مستمدة من خارج النص والظرف كما قد يقع في التأويل الأول.

ويكون مقتضى مبدإ تكثير الفائدة بحسب التأويل الأقرب، أن يتخير المتعقب من الصياغات الممكنة المختلفة التى يحتملها بسط الدليل ماكان منها أكثر استثماراً لطاقات الضمير الدلالية مع الالتزام الكامل بالقرائن المقالية والمقامية.

وبفضل هذا الوجه من التأويل، يتمكن المتعقب من اجتناب الوقوع في المحظورين السابقين : «التعصيم» و «التقويل».

أما التعصيم، فيتقيه بأن يعتني بدليل المتكلم على حسب ما يلحظه في نص الدليل وظرفه بطرق الدلالة المعلومة، فلا يهمل اعتبار ماكان ناشراً للمعنى وصارفا له عن مقصود الاستدلال، أو مصادما للعقل أو مخالفا للواقع متى قامت القرينة على ذلك.

وأما التقويل، فيحترز عنه بأن تكون عنايته بالدليل بحيث يتمكن من النفوذ الى وجه تعبير المستدل نفسه وإلى طريق تفكيره ذاتها، فيتم له الاطلاع على مقاصده الحقيقية وإقامة التفاهم بينه وبينه على أساسها، حتى اذا أصاب في رأيه أمضاه، وإذا أخطأ قوّمه.

ولا يُخشى على مبدإ تكثير الفائدة من جهة هذا التأويل أن يتعثر المتعقب في تطبيقه بأن يقع في التحيُّر في تعيين أفيد الدلالات التي يحتملها الضمير.

حقا، قد يستخرج المتعقب من الدليل بمقتضى ألفاظه وأحواله تأويلات متميزة مختلفة فيما بينها، مع العلم بأن أولاها بالدليل ماكان منها أبلغ في الفائدة، إلا أنه قد يحدث أن تتساوى هذه التأويلات في الفائدة، فيكون أحدها أفيد باعتبار مخصوص، والثاني أفيد باعتبار آخر، والثالث أفيد باعتبار غيره، فيُظَن أن المتعقب لا يستقر رأيه على واحد منها؛ لكن متى استحضرنا الوظيفة الحوارية للدليل الطبيعي، تبين بطلان هذا الظن، ذلك أن هذا الدليل يرد في سياق المخاطبة، وكل مخاطبة تكون موجهة بهدف مشترك يعمل كل المتخاطبين على بلوغه، فتكون أدلتهم في ترتيبها وتدافعها مقومة بعضها لبعض في اتجاه الوصول الى هذا الهدف، ومتى سلمنا بأن ممارسة الدليل مقيدة بالبقاء على توجيه موحَّد وهدف مشترك، علمنا أن التأويلات الكثيرة التي يمكن أن يحتملها الدليل تأخذ بفضل مواصلة التخاطب في التساقط والتناقص الى أن يستقل واحد منها بالوفاء بالغرض على الوجه الأفضل.

وتتفرع، عن مبدإ تكثير الفائدة العام، قواعد خاصة عرف القدماء، ولاسيما الأصوليون، بعضها، وخاض المحدثون من لسانيي الغربْ في بعضها، كما اختلفت

اسماؤها وتعددت اصطلاحاتها بينهم، ونشتغل الآن ببيان بعضها مما يرتبط بمسألتنا.

2.2.2 - قاعدة توليد الفائدة :

تقرر هذه القاعدة أن المرء لا يستدل بما لا **فائدة** فيه، وكل ماجاء في دليله محتملا للخلو من الفائدة، فليطلب له المتعقب وجها يرد إليه فائدته إلا اذا قامت قرينة صرفته عن هذا الوجه. ويجمع هذا الفرع بين قاعدتين أصوليتين :

أولاها : أن «الأصل في الكلام هو الإفادة» : يُفترض في المتكلم أن يريد بكلامه إبلاغ السامع معنى مخصوصا.

والثانية ، أن «إعمال الكلام أولى من إهماله» : كل كلام إذا دار بين أن يكون له معنى مفيد وبين أن يخلو عن المعنى، كان حمله على الأول أولى.

3.2.2 - قاعدة تجديد الفائدة :

تقضي هذه القاعدة بأن المرء لا يستدل بما **لازيادة فائدة** فيه؛ وكل دليل احتمل أن يتكرر فيه المعنى، فليطلب له المتعقب وجهاً يستعيد به التجديد في المعنى إلا أن تدل قرينة على خلاف ذلك. ويندرج تحت هذا الفرع الثاني ثلاث قواعد أصولية :

ــ **أولاها** : «الأصل في الكلام الحقيقة» ، يُفترض في المتكلم أنه يريد بكلامه إعلام السامع بالمعنى على وجه الحقيقة لأنه هو المدلول الذي يتبادر إلى ذهنه.

ــ **الثانية** : «إذا تعذرت الحقيقة، يصار إلى المجاز»، كل كلام كان حمله على الحقيقة يفضي به إلى اللغو يحمل على المجاز حتى يعمل عمله ويفيد.

ــ **الثالثة** : «التأسيس أولى من التوكيد» : كل كلام إذا دار بين أن يفيد معنى جديدا وأن يكون تقريراً لمعنى سابق، فحمله على إفادة المعنى الجديد أولى.

4.2.2 - قاعدة «تصديق» الفائدة :

تقرر هذه القاعدة أن المرء لا يستدل بما لا **صدق** فيه، وكل دليل احتمل أن يدل بوجه يصادم العقل أو يخالف الواقع، فعلى المتعقب أن يُعمِله في معنى يرفع به هذه المخالفة وتلك المصادمة، إلا أن تقوم قرينة تصرفه عن هذا المعنى.

5.2.2 - قاعدة «تحصيل» الفائدة :

تقضي هذه القاعدة بأن المرء لا يستدل بما لا «تحصيل» فيه، وكل دليل احتمل أن يدل على معنى غير مُحصَّل، فعلى المتعقب أن يطلب له وجها يصير به دالا على التحصيل والثبوت، ولايعدل عن ذلك إلا عند قيام قرينة توجب عدم التحصيل. وقد اعتبرنا في وضع هذه القاعدة، **الحقائق الثلاث الآتية** .

أ ــ الغالب في الاستعمال أنه كلما قصر المتكلم عن الإحاطة بحقيقة الشيء، صار الى الدلالة عليه بنفي الضد أو النقيض وهو لا يقصد تصور الضد أو النقيض مستقلا ثم تصور النفي مستقلا، ثم تصور تركيب النفي مع الضد أو النقيض، وإنما يقصد إدراك معنى يفضي به إلى التحصيل كما لو كان هذا التركيب نازلا منزلة لفظ مفرد بسيط تعذر وجوده.

ب ــ يستمر المتكلم على تعريف الشيء بضده ولو استقام له التعريف بوصف ثبوتي وبمعنى محصل، مما يدل على أن المراد من نفي الضد أو نفي النقيض هو زيادة تحصيل في معنى المعرِّف لا مجرد العدول عن الضد، كما إذ قال القائل : «رؤيا صادقة غير كاذبة، نافعة غير ضارة».

ج ــ يبدو أن التصورات العقلية تخضع لقانون التضاد، فكل تصور لا يُحصل تمام مدلوله إلا بانضمام مدلول ضده أو نقيضه إليه، فعلاقة «التنافي» لاتقل تكوينا وتطويراً لمضامين المعرفة عن علاقة «التداخل»، حتى إنهما تتواردان على التصور الواحد، وليس في ذلك محال ماكانتا باعتبارين مختلفين.

6.2.2 - قاعدة «تحسين» الفائدة :

تُقرر هذه القاعدة بأن المرء لا يستدل بما لاحُسْن فيه، وكل دليل احتمل أن يكون ذا معنى ينافي المروءة ويستحق الذم، فليطلب المتعقب له وجها يرفع به هذا الذم، إلا أن تدل قرينة على حمله على الكلام القبيح. وحسبنا دليلا على صحة هذه القاعدة، الحقائق الثلاث التالية :

أ ــ اذا كان الصدق والكذب قيمتين تُسندان الى الكلام من حيث دلالته النظرية، فإن الحسن والقبح قيمتان تسندان إليه من حيث دلالته العملية، مما يفيد أن الدلالة العملية لاتنفك عن الدلالة النظرية، فحيثما وجد الصدق والكذب وجد الحسن والقبح.

ب ــ مامن كلام اشتهر في الناس صدقُه إلا وجُعلت له الأسباب للعمل به حتى تقع الاستفادة منه إن جزءاً أو كلا.

ج ــ إذا كان المستمع كما رأينا يميل بطبعه إلى تصديق ما يقوله المتكلم، فإنه لا يقل ميلا إلى حمل كلامه على جهة الحسن أو قل «تحسينه»؛ فظهر بذلك أن ميزان النظر وحده لا يكفي في تقويم الكلام، بل ينبغي أن يقتسم هذا التقويمَ معه ميزان آخر هو ميزان العمل.

وإذا صح أنه لابد للمتعقب من اتباع مبادىء خطابية تراعي استناد الدليل الإضماري إلى الإرادة والمؤاخذة والاستفادة، صح معه أيضا أن تعقبه للمضمر يستلزم

منه أن يمارس عملية استدلالية بواسطة هذه المبادىء لتحصيل هذا اللازم الإضماري.

ونحن الآن نوضح مراحل هذه العملية الاستدلالية الخطابية التي يقوم بها المتعقب بالنظر في مثالنا السابق :

ــ النبيذ مسكر، فكان حراما.

يمكن رسم مراحل الاستدلال في التعقب كما يلي :

أ ــ لقد قال المتكلم : «النبيذ مسكر، فكان حراما».

ب ــ إن نظم هذا القول يدل على أن المتكلم قصد إقامة دليل محدد، فهو يقصد إقناع المخاطب بصدق الدعوى، «النبيذ حرام»، بإثباتها عن طريق المقدمة : «النبيذ مسكر».

ج ــ لكن الدعوى : «النبيذ حرام» لا يثبت صدقها الا بدليل مستقيم، والمتكلم يعلم ذلك ويعلم أن المخاطب يعلم ذلك، لكن القول : «النبيذ مسكر، فكان حراما»، ليس دليلا مستقيما، فقد تحتمل هذه الدعوى أن تكون كاذبة (مخالفة قاعدة التصديق) وتحتمل أن تكون قبيحة وأن لا تستحق العمل بها (مخالفة قاعدة التحسين).

د ــ وإن كان المتكلم قد أخل بشرط الاستقامة، فلا تقوم قرينة على أنه لا يقصد الاستفادة من هذا الاخلال لتحصيل مراده في الاقناع (مقتضى الاستفادة في الاضمار)

هـ ــ يعتقد المتكلم أني ــ أنا المتعقب أو المخاطَب ــ سأعتبر قوله بمنزلة تدليل على الدعوى : «النبيذ حرام»، وعليه، ينبغي أن أسلم بأنه يعتقد بأن لي القدرة على تبيُّن طريق تقويم دليله.

و ــ لما كان هذا الدليل لا يدل بظاهره على الاستقامة، لزم أن أطلب معنى غير ظاهر يستقيم به.

ز ــ يُعوِّل المتكلم على القرائن الملابِسة لدليله لتوصلني إلى مقصوده (مقتضى الإرادة).

ح ــ يمكن أن تحصل استقامة هذا الدليل بزيادة المقدمة : «المسكر حرام» إلى المقدمة : «النبيذ مسكر» ويعلم المتكلم أني أدرك إمكان تقويم دليله بهذه الزيادة.

ط ــ لم يقم الدليل على أن المتكلم يطلب المزيد على القضية : «المسكر حرام»، وعليه، يجوز لي أن أسلم بأن هذه القضية هي أقل زيادة بالامكان إضافتها إلى الدليل (قاعدة عدم التصريح الأقل)

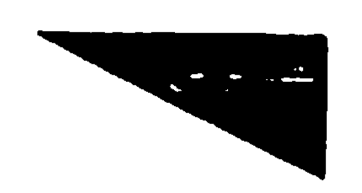
ي ــ لم يقم الدليل على أن المتكلم يعترض على القضية : «المسكر حرام»، وعليه، يجوز لي أن أسلم بأنه مستعد لإثباتها لو وقع الاعتراض عليها (مقتضى المؤاخذة).

ك ــ على هذا، الراجح أن تكون المقدمة المضمرة في دليل المتكلم هي : «المسكر حرام».

في ختام **مسألة الدليل الإضماري أو «الضمير»**، نستجمع شتات أفكارنا فيه، فنقول : إن الدليل الإضماري يقع الكلام فيه من وجوه متعددة، وهي **طبيعته وظروفه وأقسامه، وطريق تعقب** الاضمار فيه. أما طبيعته، فهو دليل خطابي متميز يقوم على **الإرادة والمؤاخذة والاستفادة**. وأما ظروفه، فمنها الأسباب التي تحمل عليه، وهي الاحتراز عن التطويل والقصد إلى الايجاز وسبْق العلم بالمضمر والقصد إلى التدليس، ومنها الأدلة وهي القرائن المختلفة التي تدل عليه، وقد تكون لفظية أو سياقية أو حالية. وأما أقسامه، فتشتمل على الدليل المفهومي والدليل الاقتضائي[10] والدليل القضائي الذي عرف باسم «قياس الضمير». وقد وجهنا عليه اعتراضات ثلاثة وهي : التسوية بين المقدمة والنتيجة في الطي، وحصر الطي في قضيتين، ورد «الضمير» الى دليل إظهاري أو قل «ظهير». وأما طريق تعقب الإضمار في الدليل، فقد بينا كيف أن الشرطيات المقارِنة والقواعد الاستدلالية والدلالية والتداولية لا يمكن أن تكون من المضمرات النافعة، وكيف أننا نحتاج إلى إنشاء **نظرية في الخطاب** لتحقيق تعقب سليم للاضمار، وكذلك وضحنا كيف أن هذه النظرية تأخذ بالشروط النظرية الثلاثة : **التدليل والتأويل والترجيح** وبمقتضيات التداول الثلاثة : الارادة والمؤاخذة والاستفادة، كما تأخذ بمبادئ وقواعد خطابية مخصوصة، من هذه المبادىء مبدأ التصريح بالفائدة ومبدأ تكثير الفائدة، ومن القواعد: قاعدة التصريح الكلي وقاعدة عدم التصريح الأقلي وقاعدة توليد الفائدة وقاعدة تجديد الفائدة وقاعدة تصديق الفائدة وقاعدة تحصيل الفائدة وقاعدة تحسين الفائدة، وأنهينا كلامنا ببيان كيف أن هذه المقومات الخطابية تجعل من التعقب **عملية استدلالية دقيقة** اجتهدنا في وصف بعض أطوارها من خلال المثال المشهور : «النبيذ مسكر، فكان حراما»، ومتى كان التعقب نفسه دليلا، فلا محالة أنه دليل إضماري بحكم تعلقه بالخطاب الطبيعي ويحتاج كما يحتاج هذا إلى مواصلة التعقب بتعقب فوقه؛ ولا ضير في ذلك، فالدليل الطبيعي دليل على غيره ودليل على نفسه:

---

(10) نذكّر بالتعريف الذي وضعناه للاضمار الاقتضائي، فقد قلنا بأن «حد المضمر الاقتضائي أنه لازم من لوازم المصرّح به من الدليل التي لاتقبل الانكار وتقتضي لها الاعمال (أو اللغو)»، (المناظرة، العدد الرابع، ص. 120). وقد وقعت فيه زيادة «لا»، فأدخلت على «تقتضي»، فينبغي تصحيح هذا الخطأ الذي وقع عند الطبع أو عند النسخ.



رسالة في آداب البحث والمناظرة

إسماعيل الكلنبوى

ذكر إسماعيل باشا البغدادي في مصنفه: **هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، أن الكلنبوي هو إسماعيل بن مصطفى الكلنبوي الرومي الحنفي المتوفي سنة 1205هـ. وذكر له كتبا في الهندسة والمنطق والجدل، وقد إشتهر الكلنبوى بكتاب **البرهان في علم الميزان**، الذي طبع بالقاهرة، نشرة الكردى.

أما الرسالة التي بين أيدينا، فقد ذكرها صاحب **هدية العارفين** باسم **رسالة الآداب في المناظرة**، ويظهر فيها رسوخ قدم الكلنبوي في علم المناظرة، إذ لم يكتف فيها بإيراد قوانين البحث، بل جاء بمثال تفصيلي مستفيض على هذه القوانين.

وليس قصدنا، من نشر هذه الرسالة، الوفاء بتمام التحقيق، وإنما بمجرد إعداد النص وتمكين المهتمين من هذه الوثيقة الهامة، وقد اعتمدنا في هذا الاعداد النسخة المحفوظة في مكتبة دار الكتب الظاهرية بدمشق تحت رقم 6113، ولم يكتب عليها اسم الناسخ، وقد خط في آخر هذه النسخة «تمت الرسالة اللطيفة للأستاذ الفاضل اسماعيل الكلنبوي».

بسم الله الرحمان الرحيم

يقول الفقير إلى رب العباد القدير، لما كانت [1] متون علم الآداب لم تشتمل على تفصيل أمثلة البحث لجميع الأبواب، إذ بهذا التفصيل تنتقش [2] صور كيفية المناظرة في صفائح أذهان الطلاب جعَلْتُ هذه الرسالة المشتملة على ذلك [3] هدية شافية لصدور الاخوان أولي الألباب.

فاعلم أن البحث و المناظرة مدافعة الكلام ليظهر الحق؛ وعلم الآداب موضوع تمييز صحيح البحث عن سقيمه، فهو علم يُبحث فيه عن أحوال الأبحاث الكلية [4] من حيث إنها موجَّهة مقبولة أو غير موجهة، بأن يقال: «كل ما هو منعُ مقدمة معينة، فهو موجَّه»، «وكل ما هو نقض أو معارضة، فموجَّه»، «وكل ما هو إثبات المقدمة الممنوعة أو إبطال السند المساوي موجه».

وهكذا، فموضوع هذا العلم هو الأبحاث الكلية، وغايته العصمة عن الخطإ في الأبحاث الجزئية، فإن عالم هذا العلم وكذا سائر العلوم يعرف صحة البحث الجزئي وفساده بأن يضم إلى قاعدة من قواعده، [مقدمة] صغرى سهلة الحصول بأن يقال: «هذه معارضة، وكل معارضة موجَّهة» وقس على هذا.

ومما يجب أن يُقدَّم أن الدليل عند الأصوليين: «مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه أو في أحواله إلى مطلوب خبري توصُّلا يقينيا أو ظنيا»، فهو عندهم قد يكون مفردا كـ «العالَم» الذي يمكن التوصل بصحيح النظر والتأمل في أحواله الى «وجود الصانع»، وقد يكون مركبا كقولنا: «العالَم ممكن، وكل ممكن يحتاج في وجوده إلى المؤثر»، فإنه يمكن التوصل بالنظر والتأمل الصحيح في نفسه الى مطلوب خبري أعني:

---

1 — في الأصل: كان.

2 — في الأصل: ينتقش.

3 — كتب على هامش الأصل ما نصه: أي على هذا التفصيل الذي به الانتقاش المذكور، ولكونه نصب العين وغاية الامتياز عبر عنه باسم الاشارة.

4 — يبدو أن المؤلف يقصد ب «الأبحاث الكلية» القوانين العامة في آداب البحث في مقابل «الأبحاث الجزئية» التي سيأتي ذكرها والتي يقصد بها أشكال تطبيق هذه القوانين في المجالات العلمية المختلفة.

«احتياج العالم في وجوده إلى مؤثر وخالق»، و[الدليل] عند المنطقيين[5] هو المركب من القضيتين، يستلزم لذات هيأة العلم المتعلق بهما، علما بقضية أخرى، أعني: يلزم العلم بالنتيجة من العلمين السابقين لزوما عاديا عند الأشعري، بمعنى أن عادة الله جرت[6] على خلق العلم بالنتيجة عُقَيْب العلمين السابقين وإن لم يجب خلقه عليه، ولزوما إعداديا عند الحكماء، بمعنى أنه يجب عليه خلق العلم بالنتيجة عقيب العلمين السابقين، لأنهما يُعِدان الذهن إعدادا تاما، فلو لم يخلق النتيجة، يلزم البخل، وهو من المبدإ الفياض محال، ولزوما توليديا عند المعتزلة، بمعنى أن العلمين السابقين يولدان العلم بالنتيجة، فالمخلوق بالمباشرة ليس إلا العلمان السابقان وهما يولدان ويوجبان العلم بالنتيجة، فهو [أي العلم بالنتيجة] مخلوق بالواسطة لا ابتداء عندهم، ولزوما عقليا عند الامام الرازي، بمعنى أن انفكاك العلم بالنتيجة عن العلمين السابقين محال في نفس الأمر - وإن كان كل من العلوم مخلوقا لله تعالى من غير واسطة - بناء على تحقق اللزوم بين بعض أفعاله تعالى وبعض آخر، ولا يلزم أن يجب على الله شيء لعدم وجوب خلق العلمين السابقين عليه.

و[مما يجب أن يقدم أيضا] أن المقدمة قضية، حقيقة أو حكما، تتوقف عليها صحة الدليل[7]، فهذا التعريف صادق على مثل الصغرى لأنها جزء الدليل، وصحة الدليل تتوقف[8] على جزئه، و [صادق أيضا] على مثل إيجاب الصغرى وكلية الكبرى وغيرهما من الشرائط التي بينها أهل المعقول، فإن كلا منها قضية، حكما، بأن يقال: «صغرى دليلي هذا موجبة، وكبراه كلية».

ومنه [أي مما يجب أن يقدم ذكره] التقريب وهو سَوْق الدليل على وجه يستلزم المطلوب؛ والتقريب إنما يتم إذا كان ما يستلزمه الدليل عين الدعوى أو ما يساويها أو أخص منها؛ وأما إذا كان اللازم من الدليل أعم من الدعوى مطلقا أو من وجه، فلا تقريب له كما يقال: «هذا إنسان لأنه متحرك بالارادة، وكل ما هو كذلك حيوان، فهذا حيوان»، أو «لأنه مفرق بالبصر، وكل مفرق بالبصر فهو أبيض، فهذا ابيض».

ثم اعلم، أنك إذا قلت بكلام، فإما أن تكون ناقلا، فتُطلب[9] منك الصحة،

---

5 — استعمل المؤلف لفظ «المنطقيين» استعمالا موسعا فجعله شاملا للفلاسفة والمتكلمين.
6 — في الأصل: جرى.
7 — في الأصل: يتوقف.
8 — في الأصل: يتوقف.
9 — في الأصل: فيطلب.

فتحضر المنقول عنه، أومدّعيا فيه دعوى صريحة أو ضمنية مستفادة من قيود الكلام، أو معرِّفا، أو مقسّما.

فصل : إن كنت مدّعيا:

[1] – فإن لم تشتغل بالاستدلال عليها [.. أي الدعوى]، فهناك للسائل ثلاثة مناصب :

الأول : طلب الدليل عليها بأن يقول : «هذه غير مسلمة أو مطلوبة البيان، أو ممنوعة [منعا] مجرداً أو [منعا] مستنداً»، واستعمال لفظ «المنع» فيه مجازي، ولذا اشتهر بينهم أنه منع مجازي لغوي، وأما استعمال «عدم التسليم» و «طلب البيان»، فلا تجوُّز فيهما.

الثاني : النقض الشبيهي، وهوأن يبطل هذه الدعوى ببيان استلزامها شيئا من الفسادات كالدور والتسلسل، من غير تقدير دليل من جانبك عليها.

الثالث : المعارضة التقديرية، وهي إقامة الدليل على خلاف تلك الدعوى بأن يفرض ويقدر دليلا من جانبك عليها. ولفظ «النقض» و «المعارضة» مجاز فيهما أيضا.

مثال هذه الأبحاث أن تقول : «هذا التصنيف يجب تصديره بالحمد»، ولا تشتغل بالاستدلال، فيتوجه عليك منع هذه الدعوى أو نقضها أو معارضتها.

[2] – وإن اشتغلت بالدليل عليها، فهناك أيضا للسائل ثلاثة مناصب :

الأول : المنع الحقيقي، وهو طلب الدليل على مقدمة معينة بأن يقول : «صغرى دليلك هذا أو كبراه أو شرطيته أو مقدمته الواضعة أو الرافعة أو تقريبه ممنوع»، وذلك المنع إما مجرد أو منع مع السند، وهو في المشهور على ثلاثة أنحاء[10] : الأول : «لمَ لا يجوز أن يكون كذا»؛ الثاني :«إنما يلزم هذا، أن لو كان كذا، وهو ممتنع»؛ الثالث:«كيف والأمر كذا !»، لكن قد يذكر السند في صورة الدليل تنبيها على قوته. والسند ما يذكره المانع لغرض تقوية منعه، وهو إما مساو للمنع، أعني : نقيض المقدمة الممنوعة، وإما أخص منه مطلقا، وإما أعم منه مطلقا، أو من وجه كما إذا قيل : «هذا الشيء لاناطق، لأنه لا إنسان، وكل لا إنسان لا ناطق» فمنع السائل صغراه، فإن استند بأنه «كاتب»، فالسند مساو؛ وإن [استند] بأنه «رومي»، فأخص؛ وإن [استند] بأنه «حيوان»، فأعم مطلقا؛ وإن [استند] بأنه

10 — في الهامش: أي على ثلاثة طرق.

«أبيض»، فأعم من وجه، ولا ينفع السائل إلا استناد الأولين، ولا المعلّل إلا إبطال المساوي والأعم مطلقا من نقيض المقدمة الممنوعة و [الأعم] من وجه من عينها، إذ بإبطالها يبطل نقيض المقدمة الممنوعة، فيثبت عينها، وأما منع المدَّعى المدلل، فراجع إلى دليله مجازا، ولا يمنع المقدمة البديهية الجلية، ولا المقدمة المعلومة بالعلم المناسب للمطلب، ولا المقدمة المستقرأة إلا بشاهد محقق.

الثاني : النقض الاجمالي التحقيقي، وهو إبطال الدليل ببيان جريانه في مادة أخرى لم تتصف بحكم مدَّعاك، أو ببيان استلزامه فسادًا آخر كالدور والتسلسل واجتماع النقيضين وارتفاعهما ونحو ذلك بأن يقول : «هذا الدليل جار في كذا مع تخلف حكم المدعى عنه فيه أو مستلزم لفساد كذا، وكل دليل هذا شأنه فاسد، فهذا الدليل فاسد»، ولا مجال لمنع كبرى هذا النقض، بل يُمنع الجريان والاستلزام تارة والتخلف والفساد أخرى كما سيجيء. وقد ينقض الدليل بإجراء خلاصته وزبدته ويسمى : «نقضا مكسورا».

الثالث : المعارضة التحقيقية، وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم الدليل، ويشترط فيها مساواة الدليلين قوة وضعفا حتى يتعارضا، فيتساقطا، إذ لو كان أحدهما قويا، والآخر ضعيفا، لم يتعارضا؛ ولا ترجيح بكثرة الأجزاء والأدلة، وإنما الترجيح بالقوة وهي ثلاثة أقسام، لأن دليل المعارض إن كان عين دليل المعلِّل مادةً، أعني : ذات الكلام، وصورة، أعني : شكلا، بأن يكونا من الشكل الأول أو من الثاني أو من الاستثنائي المستقيم أو غير المستقيم فتسمَّى : «المعارضة بالقلب» و «قلبا»؛ وإن كان عينه في الصورة فقط، فتسمَّى : «معارضة بالمثل»، وإلا فتسمى : «معارضة بالغير»، وأيضا إن كانت المعارضة في مقابلة دليل المدَّعَى، فتسمى : «معارضة في المدَّعَى»، وإن كانت في مقابلة دليل المقدمة، فتسمى «معارضة في المقدمة»، فلك في مقابلة كل من تلك المناصب مناصب.

– أما مناصبك في مقابل المنع الحقيقي أو المجازي، فثلاثة أيضا **الأول: اثبات الممنوع بدليل** يدل عليه سواء كان الممنوع دعوى غير مدللة أو مقدمة دليل، وسواء كان المنع مجردا أو مع السند ؛ **الثاني: أن تبطل السند** المساوي أو الاعم كذلك ان كان المنع مقترنا بأحدهما؛ **الثالث: أن تنتقل** من ذا الدليل الى دليل آخر، لكن بشرط عدم العجز عن إتمام الدليل الأول كما انتقل سيدنا إبراهيم عليه السلام من غير عجز عن دليل «الإحياء والإماتة» الى دليل «الإتيان بالشمس من المشرق الى المغرب»؛ ولايجوز لك، في مقابلة المنع مطلقا، أن تمنع المنع ومايؤيده"[11].

11 — في الهامش: مثل لِمَ لايجوز.

- وأما مناصبك في مقابلة كل من النقض الاجمالي التحقيقي أو الشبيهي والمعارضة التحقيقية أو التقديرية، فمناصب السائل المتقدمة، لأن كلا من النقض والمعارضة استدلال وتعليل، فصار السائل في كل منها معللا، وصرت أيها المعلل سائلا، فلك مناصب السائل، وهكذا تقع[12] انقلابات المناصب الى أن يعجز أحد الخصمين، فعجز المعلل يسمى «إفحاما» وعجز السائل «إلزاما».

- مثال ذلك البحث كما اذا اشتغلت بالاستدلال على دعواك السابقة بأن تقول: «لأن هذا التصنيف أمر ذوبال، وكل أمر ذي بال يجب تصديره بالحمد»، فيتوجه على كبراه منع مجردا أو مستندا «بأنه ليس بمأمور به من جانب الشارع» وأن ينتقض هذا الدليل[13] «بأنه جار في قراءة شيء من القرآن أو في كتابته، مع أنه ليس بواجب التصدير بالحمد»، أو «بأنه مستلزم للتسلسل، لأن الحمد نفسه أيضا أمر ذوبال[14] فيجب تصديره بالحمد، وهكذا، فيتسلسل»، وأن يعارض «بأن الواجب هو التصدير بالبسملة لقوله عليه السلام: «كل أمر ذي بال لم يبدأ بالبسملة، فهو أبتر»، وكلما[15] كان الأمر هكذا، لايجب التصدير بالحمد»

- أما عند منعه، فلك أن تثبت المقدمة الممنوعة[16] بأن تقول: «كلما قال عليه السلام: ﴿كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمدلة، فهو أبتر﴾، فيجب تصدير كل أمر ذي بال بالحمد»، لكنه عليه السلام قال [حديث الحمدلة، فيجب التصدير بالحمد]، و [لك] أن تبطل سنده[17] بهذا الدليل، لأنه سند مساو، ولك أن تنتقل الى دليل آخر بأن تقول: «لأن التصنيف نعمة من آلائه تعالى، وكل نعمة يجب أن يحمد عليها، فالتصنيف يجب أن يحمد عليه»، لكن يَرِد على هذا الدليل أيضا منعُ تقريبه، إذ اللازم من الدليل: «مطلق الحمد»، وهو أعم من «التصدير»، فتُثبتَ التقريب بأن تحرر كلا من الكبرى والدعوى بأن «المراد: [كل نعمة] يجب أن يُحمد عليها أولا، [والتصنيف يجب أن يُحمد عليه أولا]، ثم يَرِد المنع على نفس الكبرى مستندا «بأن الحمد إنما يجب بعد وصول النعمة وتمامها»، وليس لك أن تبطل هذا السند[18]،

---

12 - في الأصل: يقع.

13 - في الهامش: يعني قوله: «لأن هذا التصنيف».

14 - في الهامش: أي كالتصنيف.

15 - في الهامش: وهذا القول إشارة الى الاستثناء.

16 - في الهامش: أي الكبرى.

17 - في الهامش: يعني قوله: «ليس بمأمور من جانب الشرع»

18 - في الهامش: المراد منه قوله «إنما يجب بعد وصول النعمة وتمامها»

لأنه سندا أخص[19]، بل تثبت الكبرى بتحرير الحد الأوسط بأن تقول: «المراد: لأن هذا التصنيف نعمة مطلوبة الزيادة بمقتضى وعده تعالى بقوله الكريم: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾، وكل نعمة كذا يجب تصديرها بالحمد»، وهذا تعمير للدليل الأول لاانتقال الى الدليل الثالث.

- وأما عندنقضه[20]، فلك أن تمنع الجريان مجردا أو مستندا بأن المراد : «كل أمر لم يكن جزءا مما بُدِىء بالحمد»، وأن تمنع التخلف مستندا «بأنه لَمَ لايجوز أن تكون[21] البسملة الواجبة مشتملة على الحمد!» لأن توصيفه تعالى بأنه ذات مستجمع [ة] لجميع الكمالات، وأنه من يتبرك باسمه الشريف وأنه الرحمن الرحيم أعلى مراتب الوصف بالجميل كذا قيل، وليس بشيء، لأن تضمنه البسملة[22] غير كاف، وإلا لم يقع حديث الحمدلة بعد حديث البسملة، و[لك أن تمنع] استلزامه التسلسل[23]، بناء على استثناء نفس الحمد من حديث الحمدلة كما استثنى نفس البسملة من حديثها قطعا للتسلسل. و[لك] أن تنقض[24] دليل النقض[25] بأن تقول: «دليل هذا النقض مستلزم لبطلان ماحكم الشرع بصحته، وكل دليل هذا شأنه باطل، فدليل هذا النقض باطل»، و[لك] أن تعارضه[26] «بأن هذا الدليل[27] موافق للحديث الشريف، وكل ماهو موافق له صحيح، فهذا الدليل صحيح».

وأما عند معارضتك[28]، فلك هذه الوظائف الثلاث أيضا: [الأولى] أن تمنع ملازمة دليل المعارضة مجردا أو مستندا[29] «بأن وجوب شيء لاينافي وجوب شيء آخر، وإلا لم يجب علينا إلا شيء واحد[30]» وللمعارض[31] أن يثبت هذه الملازمة[32]

19 - في الهامش : أي من نقض المقدمة الممنوعة وهي قوله : «وكل نعمة يجب أن يحمد عليها أولا»، ونقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية يعني «بعض النعمة لا يجب أن يحمد عليها أولا» سواء كانت النعمة واصلة أولا وهو أعم، والسند وهو : «إنما يجب بعد وصول النعمة وتمامها» وهو أخص منه.

20 — في الهامش: أي نقض السائل بأنه جار في قراءة شيء من القرآن.

21 — في الأصل : يكون.

22 — بمعنى تضمن البسملة للحمدلة.

23 — في الهامش: أي لأن تمنع استلزام الدليل للتسلسل.

24 — في الهامش: أي المعلِّل.

25 — في الهامش: أي دليل نقض الناقض.

26 — في الهامش: أي السائل.

27 — في الهامش: وهو : لأن هذا التصنيف أمر ذوبال.

28 — في الهامش: أي عند معارضة السائل إياك أيها المعلِّل.

29 — في الهامش: وهو قوله : «وكلما كان الأمر هكذا لا يجب التصدير بالحمدلة».

30 — في الهامش: والحال أن الواجب علينا أشياء: أي الصلاة وكذا الزكاة والصوم والحج.

31 — في الهامش: أي السائل المعارض. 32 — في الهامش: أي الملازمة الممنوعة.

«بأن الابتداء لايكون إلا بشيء واحد، فكلما كان الأمر هكذا، فإنما وجب بالبسملة، لايجب بالآخر»[33]، لكن كان الأمر كذا»، فيُثبت الشرطية، فلك[34] أن تمنع هذه المقدمة الواضعة مجردا أو مستندا «بأنه إنما يكون الأمر كذا إذا حُمل الابتداء في كلا الحديثين على الابتداء الحقيقي، وأن الباء للمصاحبة. وليكن المراد مما في حديث الحمدلة «الابتداء الاضافي» أو المراد مما في الحديثين «الابتداء العرفي الممتد» أو-[أن] الباء للاستعانة، وتجوز الاستعانة بأشياء متعددة كما قيل، فيندفع التعارض بين الحديثين، و[الثانية] أن تنقض[35] دليل المعارضة بأن تقول : «هذا الدليل[36] مستلزم لعدم صحة الحديث في حق الابتداء بالتحميد، وكل دليل شأنه كذا فاسد» و [الثالثة] أن تعارضه بما تقدم من الدليل المنتقَل إليه، ولكن للسائل أن يعود إلى دليلك الأول[37] ويقول : «إن أردتَ[38]، بوجوب التصدير في الكبرى مطلق وجوب التصدير، فالكبرى مسلمة والتقريب ممنوع، وإن اردت به وجوب التصدير في الكتابة، فالكبرى ممنوعة، إذ يجوز الابتداء بالتكلم من غير كتابة في صدر الكتاب، إذ لايدل الحديث على وجوب كتابته، وإنما يدل على وجوب مطلق الابتداء بالحمد».

فصل : إن كنت معرِّفا، فالعلم أن التعريف تصوير محض في الذهن، فلا يتعلق به منع ولا تتعلق[39] به معارضة إلا أنه يُشترط لصحته شرائط منها : المساواة، ومنها الجلاء والوضوح منه [اي المعرَّف]، فللسائل أن يُبطله بأنه غير جامع لأفراد المعرَّف أو غير مانع عن أغياره، وكل تعريف شأنه هذا باطل، أو بأنه مستلزم للدُّور أو مستلزم للتسلسل، أو بأنه مساو للمعرَّف في المعرفة والجهالة وهكذا. وناقِضُ التعريف مستدِل، وموجِّهه مانع؛ فلك أن تمنع عدم الجمع أو المنع أو بطلان التعريف الغير الجامع أو الغير المانع، بناء على أن المساواة ليست[40] بشرط عند المتقدمين، وأن يُمنع استلزام الدور والتسلسل أو بطلانهما، بناء على أن الدور المعِيّ والتسلسل في الأمور الاعتبارية ليسا بمحالين،

33 — في الهامش: المراد منه الحمدلة.
34 — في الهامش: أي المعلِّل.
35 — في الهامش: أي المعلِّل أنت.
36 — في الهامش: وهو قوله : «كلما كان الأمر هكذا لا يجب التصدير بالحمد».
37 — أي : «أن هذا التصنيف أمر ذوبال وكل أمر ذي بال يجب تصديره بالحمد».
38 — في الهامش: أي المعلل.
39 — في الأصل : ويتعلق
40 — في الأصل : ليس

وأن تُمنع المساواة في المعرفة والجهالة، بناء على أن الخفاء والوضوح مما يختلف بحسب الأذهان، كأن يقول السائل : «تعريف كل من المنع والنقض والمعارضة فاسد، لأن تعريف المنع غير صادق على منع المدعَى غير المدلّل، وتعريف النقض غير صادق على نقضه[41]، وكذا تعريف المعارضة غير صادق على معارضته[42] التقديرية، مع أن كلا منها من أفراد معرَّفاتها، وكل تعريف هذا شأنه فاسد»، فيمنع كون كل منها من أفراد المعرَّف، مجرداً أو مستنداً، بأن إطلاق المنع والنقض والمعارضة عليها مجاز، والتعريفات للمعاني الحقيقية.

واعلم أن التعريف والتقسيم الاستقرائي لا يُنقَضان الا بفرد محقق في نفس الأمر، وأما الأبحاث الواردة على الدعاوي الضمنية في التعريفات، كأن يقال : «لا نسلم أنه فصل وأنه جنس»، فداخلة فيما سبق.

فصل : إن كنت **قاسما**،فتقسيمك إماعق**لي**، وهو الذي يَحْكُم العقلُ بمجرد تصورِ أقسامِه بانحصار المقسَّم فيها، كتقسيم المفهوم الى الموجود والمعدوم، والعدد الى الزوج والفرد، وإما تقسيم **استقرائي**، وهو التقسيم الذي ليس كذلك، كتقسيم السند إلى الأقسام الأربعة المتقدمة، فإن العقل يجوّز أن يكون السند مباينا أيضا، لكن لم يوجد ذلك كما قيل، وكل منهما إما **حقيقي**، وهو الذي لم تتصادق[43] أقسامه في شيء واحد ولو باعتبارات وحيثيات مختلفة، مثاله من العقلي : ما تقدم، ومن الاستقرائي: تقسيم العنصر إلى الأقسام الأربعة. وإما **اعتباري**، وهو المتصادق الأقسام، لكن باعتبارات مختلفة، مثاله من العقلي، تقسيم الكلمة إلى الأقسام الثلاثة إن اكتُفيَ في تعريف الحرف بما لا يدل على معنى مستقل في نفسه، ومن الاستقرائي : تقسيمها إليها أيضا إن زيد في تعريفه كونه آلة لملاحظة الغير؛ فإن لفظ «من» يكون حرفا واسما باعتبار دلالتين، وكذا لفظ «على» يكون حرفا وفعلا باعتبارهما، وكذا لفظ «ينصر» وكذا سائر الأفعال، فإنها باعتبار كونها مؤولة بهذا اللفظ تكون إسما كما في قولنا : «نصر» فعل ماض، فالتقسيم العقلي يبطل بمجرد تجويز العقل قسما آخر دون الاستقرائي؛ والحقيقي يبطل بالتصادق مطلقا، والاعتبارى لا يبطل بالتصادق في شيء بالاعتبارات، لكن يبطل أيضا بالتصادق باعتبار واحد كما اذا قسمنا «الانسان» الى «ساكن اليد» والى «الكاتب» والى «متحرك اليد»، فإن القسمين الأخرين متصادقان باعتبار

41 — أي نقض المدعَى غير المدلّل.
42 — أي معارضة المدعَى غير المدلّل
43 — في الأصل : لم يتصادق.

واحد، فيجب أن يراد ما عدا الكاتب بقاعدة أن مقابلة العام بالخاص تخصيص العام بما وراءه»[44].

فللسائل أن ينقض التقسيم بأن قسما كذا من المقسَّم، وليس بداخل في الأقسام، فيكون تقسيمك هذا غير حاصر، أو ليس من المقسَّم وهو داخل في الأقسام، فيكون تقسيما إلى الغير، أو غير مانع، أو بأنه تقسيم يجوِّز العقل فيه قسما آخر، أو تقسيم متصادق الأقسام، وكل تقسيم هذا شأنه باطل، فهذا التقسيم باطل. وناقض التقسيم مستدِل، ومُوَجِّهُه أيضا مانع؛ فلك أن تمنع كون القسم من المقسَّم، وأن تمنع دخوله أو عدم دخوله في الأقسام مجردا أو مستندا بتحرير شيء من الأقسام، وأن تمنع تجويز العقل قسما آخر وأن تمنع التصادق مستندا بتحرير الأقسام فيهما، وأن تجوِّز التجويز أو التصادق مستندا بأنه استقرائيٌ أو اعتباري، كأن يقال: «تقسيم وظائف السائل إلى الأقسام الثلاثة المتقدمة باطل، لأن جواز تجريد المنع عن السند يدل على جواز الابطال بلا دليل، فإبطال السائل بلا شاهد، المدعَى المدلَّل أو غير المدلَّل أو الدليل أو المقدمة من وظائفه الموجَّهة، وهو ليس بداخل في الأقسام؛ وكذا إبطال المقدمة الغير المدلَّلة، بدليل يدل على بطلانها، وكل تقسيم هذا شأنه باطل» ويُجاب عنه بأن كون تلك الأبحاث من وظائفه الموجهة ممنوعة، كيف وقد عدُّوا الإبطال من غير دليل مكابرة كمنع البديهي الجلي! وأما المنع، فطلب الدليل، والطلب لايحتاج الى الشاهد، بخلاف الابطال الذي هو الحكم بالبطلان، فلا يُسمع من غير دليل، وأيضا قد عدُّوا إبطال المقدمة الغير المدلَّلة[45]، بدليل يدل على فسادها غصبا غير مقبول أيضا، وفيه ما فيه.

---

44 — بمعنى أن يكون المقصود بـ «متحرك اليد» في التقسيم «متحرك اليد بغير الكتابة».

45 — في الأصل: «الغير المدلل» وهو معنى يخل بالمقصود.

المناظرة

مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج

المدير :

د. الطاهر وعزيز

رئيس التحرير :

د. طه عبد الرحمن

العنوان :

ص.ب رقم : 6281 المعاهد الرباط

السنة الرابعة ـ العدد 6

رجب 1414 دجنبر 1993

في هذا العدد

الفتاحية.. 5

الإشكاليات العامة للمصطلح التراثي

د. محمد عابد الجابري : حفريات في المصطلح التراثي : مقاربات أولية 9

د. محمد بن شريفة : المصطلحات الفلاحية في كتب الفلاحة الأندلسية 25

ذ. علي القاسمي : لماذا أهمل المصطلح التراثي ؟...................... 33

المصطلح البلاغي

د. أحمد أبو زيد : التضخم والتضارب في المصطلح البلاغي......... 41

المصطلح اللساني

د. أحمد المتوكل : استثمار المصطلح التراثي في اللسانيات الحديثة : اللسانيات الوظيفية نموذجا.................................. 49

د. مولاي أحمد العلوي : الأبجدية اللغوية بين اللغويات القديمة والمعاصرة 57

المصطلح الفلسفي

د. عبد السلام بن ميس : التعامل مع المصطلح التراثي بين المنهجية والاعتباط.. 63

د. طه عبد الرحمن : في فقه المصطلح الفلسفي العربي............. 71

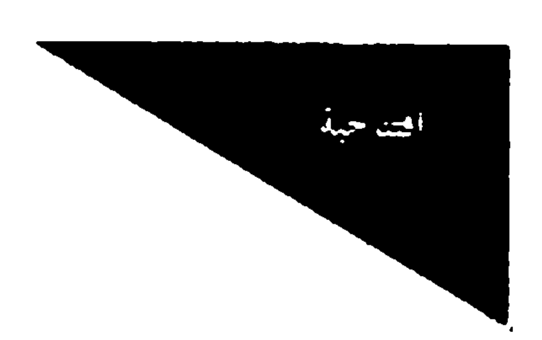
د. محمد المصباحي : لبس اسم الماهية وتأثيره على مصير الفلسفة العربية الاسلامية.. 79

د. عبد المجيد الصغير : ملاحظات حول توظيف المصطلح التراثي في الفكر العربي المعاصر.. 95

المصطلح في العلوم الانسانية

د. فاروق حمادة : مصطلح الحديث في القرون المتأخرة............ 109

د. مبارك ربيع : إشكالية التراثي والمعاصر في المصطلح السيكولوجي. 117



المصطلح التراثي بين الإعمال والإهمال

نظمت مجلة «المناظرة» التي تهتم بالمفاهيم والمناهج في مختلف ميادين المعرفة، بمناسبة مرور سنتين على صدورها، وبتعاون مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط والخزانة العامة للكتب والوثائق بالرباط، ندوة في موضوع «المصطلح التراثي بين الإعمال والإهمال» يومي 29-30 مايو 1991

ونعبر هنا عن بالغ شكرنا لأخينا الدكتور محمد بنشريفة الذي استضاف هذه الندوة في رحاب الخزانة العامة وهيأ أفضل الظروف لعقدها وللأستاذ السيد عبد الواحد بندلود قيدوم كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط الذي يمد مجلتنا بكل وسائل التشجيع والعون. ثم للدكتور السيد محمد السدراتي مدير معهد الحسن الثاني للزراعة والبيطرة. إذ أتاح لنا تنظيم جلسة خاصة بالمصطلح في العلوم الزراعية. وكذلك لجميع السادة الأساتذة الكرام الذين استجابوا لدعوتنا بالمساهمة في هذه الندوة.

لقد سعت ندوة «المصطلح التراثي بين الإعمال والإهمال» إلى طرح القضايا العامة في هذا المجال، واستعراض الحلول المتداولة، والنظر في بعض النماذج من ميادين مختلفة، والقيام، قدر الإمكان، بعمل تركيبي في هذا الموضوع مع تقديم مقترحات للمستقبل في نطاق ما يمكن أن تسهم مجلة «المناظرة» في إنجازه.

وألقى الأستاذ السيد عبد الواحد بندلود قيدوم كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط في افتتاح الندوة كلمة عبر فيها عن سروره بحضور حفل الافتتاح لندوة المصطلح التراثي بين الإعمال والإهمال، هذه الندوة التي تساهم فيها كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط مع مجلة «المناظرة» والخزانة العامة للكتب والوثائق. وبين أن هذه المساهمة تدخل في نطاق العمل الذي تقوم به الكلية لتشجيع البحث لدى أساتذة كلية الآداب بالرباط، ذلك أن مجلة المناظرة قد أسسها أستاذان من هذه الكلية ويساندها ويشارك فيها كذلك مجموعة من أساتذة هذه الكلية. كما أشار إلى أهمية موضوع الندوة وفائدته بالنسبة للباحثين والأساتذة في مختلف مجالات المعرفة. ثم تمنى في الأخير للندوة كامل التوفيق والنجاح.

ومن كلمة الدكتور محمد بن شريفة، محافظ الخزانة العامة للكتب والوثائق :

يشرفني ويسعدني باسمي واسم جميع الموظفين في الخزانة العامة أن أرحب بكم في هذه الدار التي هي داركم، وأن أشكركم على قبولكم أن تحتضن الخزانة العامة ندوة المصطلح التراثي بين الإعمال والإهمال، ولقد أتحتم لنا أيها الزملاء فرصة تعبر لكم فيها عن سرورنا بهذا الاجتماع وتطلعنا إلى المزيد من مثل هذا اللقاء، والواقع أنه لولا السنة التي جرت بالترحيب بالمدعوين في مثل هذه المناسبات لما احتجت إلى الترحيب بكم لأنه لا يرحب بالمرء في داره، اذ أن هذه الدار في القرب منك والقرابة إليكم حي مثل كلية الآداب تماما، وأنتم تعلمون أن هاتين المؤسستين ترتبطان بالجوار وتلتقيان في الميلاد وتتجهان إلى نفس الأهداف، ألا وهي تقديم الخدمات إلى طلبة العلم وتسهيل الأعمال عليهم، وبين المؤسستين منذ نشأتهما علاقة واضحة تبدو في تردد أساتذة الكلية وطلبتها على الخزانة كما تظهر في مساهمة بعض أساتذة الكلية - عندما كانت معهدا- في وضع فهارس المخطوطات الموجودة بالخزانة. وإني لأنتهزها مناسبة لأدعو إلى تجديد التعاون بين الكلية والخزانة في هذا المجال - مجال الفهرسة - وفي مجالات أخرى.

حضرات الزملاء :

اسمحوا لي بعد هذا أن أهدي التنويه البالغ لمجلة المناظرة وأزجي التقدير الخالص لصاحبيها الزميلين الأستاذ الطاهر وعزيز والأستاذ طه عبد الرحمن. فلولا مبادرتهما بفكرة هذه الندوة ومتابعتهما لتنفيذها لما تم تحقيقها ولما كان اجتماعنا هنا، وإننا نشيد بجهودهما في السهر على مجلة المناظرة التي نتمنى لها موصول الاستمرار والازدهار.

حضرات الزملاء

تلتقي في هذه الندوة لإثارة موضوع يتعلق بماضي لغتنا ويتصل بحاضرها ومستقبلها، إنه موضوع المصطلح التراثي بين الإعمال والإهمال، وهو الموضوع الذي سيطرقه الأساتذة الأجلاء والإخوان الأجلاء في عدد من فروع المعرفة، وكما تعلمون فإن أسلافنا الأقدمين رحمهم الله بذلوا وسعهم في وضع المصطلحات لمختلف العلوم والفنون، وأنفقوا عمرهم في جمعها في معاجم مختلفة الأشكال، وقاموا بترتيبها في مجاميع متنوعة الأحجام. وقد بلغت فيما ذكره الأستاذ أحمد الشرقاوي إقبال في كتابه معجم المعاجم ألفا ونصف ألف، وهذا عدد يدل على ما قام به أولئك الآباء من جهود في خدمة اللغة العربية، فكانت بذلك مستوعبة للمعارف القديمة والحديثة في وقتهم، غير أن مما يؤسف له أنه خلف من بعد هؤلاء الأسلاف خلف أضاعوا وفرطوا وأهملوا وقصروا غفر الله لهم وعفا عنهم، ثم شاء الله سبحانه أن تستيقظ العربية من سباتها ويشمر أهلها عن ساق الجد كي يسايروا الركب ويواكبوا العصر؛ وقد بذلت لحد الآن جهود مشكورة بعضها فردي وبعضها الآخر جماعي، غير أن الأمر لا يخلو من حيرة وتردد

أحيانا وبلبلة واضطراب أحيانا أخرى، ومن جملة ما نشكو منه بهذا الخصوص فتور في التنسيق وقصور في التطبيق وضمور في الإفادة من التراث، ومن هنا فإن المرجو من هذه الندوة التي تجمع اليوم جهلون بين مجلة المناظرة وكلية الآداب والخزانة العامة أن تحرك موضوع التعريب وتحسس الباحثين بقيمة تراثنا اللغوي وضرورة قراءته ومراجعته وأهمية البحث عما فيه من مصطلحات كي يقع الانتفاع بها والاستمداد منها في إغناء حركة التعريب، وهي حركة قطعت شوطا بعيدا كما يبدو من معرض المعاجم والقواميس المنظم بهذه المناسبة. وقد اشتركت في إعداده وتعاونت على إقامته الخزانة العامة ومعهد تنسيق التعريب في العالم العربي.

ومن الكلمة التي ألقاها د. الطاهر وعزيز مدير مجلة «المناظرة» :

عندما أصدرنا مجلة «المناظرة» منذ سنتين، أردنا لها أن تكون في خدمة المعرفة العقلية. هذه المعرفة التي هي في جوهرها مناقشة ومناظرة، ولأن تعكس حركة الفكر العربي المعاصر في أقوم طريق.

«وقد اخترنا هذا الموضوع الذي لا ينطلق منه فكرنا الا لكي ينتهي إليه. وهو موضوع ما أحوجنا إليه في تحرير فكرنا... إن جوهر كينونتنا، كما قيل، يرتكز على تمثلنا لأساسنا التاريخي. كما أن قدرتنا على الإبداع تكمن في قدرتنا على توليد الأفكار التي تلقيناها عبر التاريخ».

وقدم د. طه عبد الرحمن. رئيس تحرير المجلة، في ختام الندوة تقريرا عاما ذكر فيه ببعض الثمار العلمية لجلسات الندوة.

وتتجلى هذه الثمار في النتائج التالية :

1 ـ تحديد مرجعيات المصطلح من نماذج ومعايير.

2 ـ تأسيس وتطوير علم تاريخ المصطلح التراثي (المصطلحات الفلاحية مثلا)، من أجل ضبط القيمة التاريخية والعلمية واللغوية الحقيقية للمؤلفات الاصطلاحية.

3 ـ تجديد الوظيفة النقدية للمصطلح البلاغي وتجديد الوظيفة الإجرائية للصالح من المصطلحات البلاغية.

4 ـ تعيين جملة من المعايير لضبط أصناف الإعمال للمصطلح التراثي وأوصاف هذا الإعمال.

5 ـ عرض الأنساق الاصطلاحية على النماذج الواقعية كالواقع اللغوي لتحديد مستوى إجرائيتها ودرجات تفاوتها.

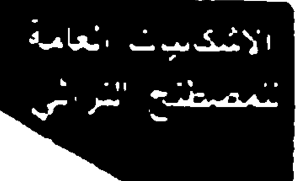
6 ـ فصل العوامل الذاتية التي تدخل في إنتاج المصطلح عن جانب العوامل الموضوعية.

7 ـ الاستفادة من التجربة الخلدونية في باب تثمين طرق الإعمال والإهمال للمصطلح.
8 ـ دور الترجمة في تأسيس التجربة الاصطلاحية التراثية في مجال العلوم العقلية.
9 ـ وصل المدلول الاصطلاحي بالمدلول الأصلي في الخطاب الفلسفي.
10 ـ تعقُّب عمليات تشكُّل المصطلحات الفلسفية في التجربة التراثية.
11 ـ إجراء نقد منهجي لإعمالات المصطلح التراثي في الخطاب الفكري المعاصر
12 ـ الاستفادة من المخزون اللفظي للقرآن في نقل المصطلحات الأجنبية.
13 ـ اعتبار الأسباب التاريخية التي تتحكم في المصطلح وتقيِّد مجال استعماله.
14 ـ حدود إعمال المصطلح التراثي في علم النفس، كمّا وكيفا، بسبب خصوصية السياقات التي جاء فيها هذا المصطلح.
15 ـ الاستفادة المنهجية والواعية من الرصيد الاصطلاحي في التراث العلمي.
16 ـ مراجعة أساليب الاستلاب والتبعية في الاصطلاح.

فقد الفكر العربي، ومعه مجلة «المناظرة» علمين من أعلامه : وهما المفكر والفيلسوف والأديب والشاعر محمد عزيز الحبابي، والمؤرخ والأديب والعارف بالموسيقى الأندلسية محمد زنيبر.

وقد كانا معا من المساندين لمجلتنا وقد ترأسا جلستين من جلسات ندوة «المصطلح التراثي بين الإعمال والإهمال».

رحمهما الله رحمة واسعة. وإنا لله وإنا إليه راجعون.



حفريات في المصطلح
مقاربات أولية

د. محمد عابد الجابري
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

تطمح هذه الورقة إلى تقديم مقاربات أولية حول ما يمكن أن نطلق عليه اسم «أركيولوجيا المصطلح التراثي العربي»، وهي مقاربات قابلة للأخذ والرّدّ والتعديل والتغيير. إن موضوع «المصطلح» في الثقافة العربية موضوع قديم جديد، ولقد كان وما يزال من المشاكل التي تواجه هذه الثقافة، ولذلك كان وما يزال يكتسي أهمية خاصة في الفكر العربي. ومن الرغبة في تعميق الوعي بهذه الأهمية تنطلق المقاربات التالية :

موضوع المصطلح موضوع قديم لأنه يرجع إلى بدايات تشكيل الثقافة العربية العالمة، أقصد بذلك ابتداء البحث العلمي في هذه الثقافة. ونحن نعرف أن عصر التدوين الذي لم تستغرق المرحلة الحاسمة فيه أكثر من قرن ونصف، في العصر العباسي الأول، قد شهد قيام علوم عربية خالصة لم تكن موجودة من قبل، كما ترجمت في نفس العصر «علوم الأوائل»، علوم اليونان وفلسفتهم، فكانت الحاجة ماسة إلى وضع «المصطلح» لهذه العلوم جميعها، الأصلية منها والمترجمة. لقد دعت الحاجة إلى ابتكار جهاز مفاهيمي اصطلاحي لكل من النحو والعروض والفقه وأصوله و«الكلام» والبلاغة والنقد الأدبي والتصوف من جهة وإلى ترجمة أو تعريب اصطلاحات العلوم المنقولة عن الأوائل من طب وتنجيم وكيمياء وفلسفة وطبيعيات ورياضيات الخ من جهة أخرى.

ولقد كانت البداية من الصفر في جميع هذه العلوم وكانت الحاجة إلى المصطلح ملحة بشكل لا يمكن تصوره الا إذ نحن استحضرنا في أذهاننا أن الأمر يتعلق بعلوم ظهرت كلها فجأة في وقت واحد، متزاحمة متداخلة، متنافسة متصارعة.

هذه الحاجة إلى «المصطلح»، ذات الطابع الاستثنائي، ستشهد الثقافة العربية مثيلا لها مع بداية اليقظة العربية الحديثة حينما وجد العرب أنفسهم منذ أوائل القرن الماضي، أمام حضارة علمية، جديدة تماما، لم يشاركوا في صنعها وإنما جاءت تغزوهم بأسلحتها وتتحداهم بعلومها وتقنياتها. لقد كان العرب آنئذ بصدد اليقظة بعد سبات «عصر الانحطاط»، العصر الذي هيمن فيه الجمود والتقليد،زاد من آثاره وخطورته على الموضوع الذي نحن بصدده أن القوم الذين كانت لهم السلطة عليهم، وهم الأتراك، لم يكونوا قد تعربوا، بل العكس، لقد بقوا محافظين على لغتهم وفرضوها في المعاملات والإدارات والمؤسسات، فتقلص ظل اللغة العربية وسادت اللهجات العامية التي تغلغلت فيها «المصطلحات» التركية في المشرق خاصة... وهكذا واجهت الثقافة العربية مع قيام النهضة الحديثة، في مصر والشام خاصة، وضعية أشبه بتلك التي عرفتها الكوفة والبصرة وبغداد مع بداية عصر التدوين، وضعية البدء من الصفر. لقد كان على رواد الفكر العربي الحديث أن يبتكروا المصطلح للتعبير عن مظاهر الحداثة والتحديث، في الفكر والمجتمع، وكان عليهم في نفس الوقت أن يترجموا المفاهيم والمصطلحات العلمية والتقنية التي تزخر بها الحضارة الغربية الحديثة التي كانت ولاتزال تتغلغل في الحياة العربية بسرعة متزايدة مطردة.

إذن، هناك بدايتان في حياة «المصطلح» في الثقافة العربية، أو لنقل إنهما حياتان : الأولى بدأت مع عصر التدوين، عصر البناء العام للثقافة العربية، وتمتد إلى ما اصطلح الفكر العربي الحديث على تسميته بـ «عصر الانحطاط» عصر الجمود على التقليد، ويمتد عمليا من ابن خلدون إلى الطهطاوي، من القرن الخامس عشر الميلادي إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر. أما الثانية، فتنطلق من بداية اليقظة العربية الحديثة التي يمكن الرجوع بها إلى أوائل القرن الماضي، ولازالت منطلقة، تزداد زخما وحيوية. والمسألة التي يطرحها عنوان ندوتنا، كما يخيل إلي، هي مدى استفادة أو إمكانية استفادة المصطلح العربي في حياته الثانية هذه، من حياته الأولى تلك التي جمدت مع عصر الانحطاط.

ذلك ما أريد التعبير عنه في العنوان بمصطلحي «إعمال» و«إهمال». ولربما كان من الصواب القول ــ تقيدا بالمصطلح التراثي ــ «الاستعمال» و«الهجر» أو «الهجران». ذلك ان «الإعمال» مصطلح نحوي يحيل إلى نظرية العامل النحوية التي تفترض أن الفعل يعمل الرفع في الفاعل والنصب في المفعول به وأن «كان» ترفع المبتدأ وتنصب الخبر... الخ وواضح أن المقصود بـ «الإعمال» في العنوان ليس هذا المعنى، وإنما المقصود هو «الاستعمال». وكان الخليل بن أحمد الفراهيدي قد سلك طريقة خاصة في «جمع» اللغة العربية. فعمد إلى افتراض جميع أنواع التراكيب التي يمكن أن تصاغ

من الأبجدية العربية، ثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية وسداسية، لم أبقى على ما وجد العرب تستعمله وهو «المستعمل»، وأهمل ما لم تستعمله العرب قط وهو «المهمل». واذن فـ «الإهمال» بهذا المعنى لا يصدق على «المصطلح»، والمصطلح لفظ وجد واستعمل واذا ترك وتخلى الناس عنه فهو باصطلاح اللغويين القدماء لفظ «مهجور». وإذن فالاصطلاح التراثي يقتضي صياغة العنوان كما يلي : «المصطلح التراثي بين المستعمل والمهجور». غير أن هذه العبارة قد لا تفيد كامل المعنى المراد التعبير عنه. فالمسألة التي يريد العنوان طرحها ليست مجرد التمييز في المصطلح التراثي، الذي ولد مع عصر التدوين، بين ما بقي منه مستعملا وما صار مهجورا، بل ان ما يريد العنوان طرحه هو النظر في امكانية بعث الحياة من جديد في المصطلح التراثي ، سواء ما بقي منه مستعملا بصورة من الصور، أو ما دخل في طي النسيان وأصبح مهجورا مهملا.

لقد أقحمت هذه الملاحظات هنا لأنها تضع أصابعنا على جوهر المشكل المطروح : إن الذي فكّر في موضوع الندوة وأراد أن يعبّر عن الاشكالية التي ينبغي معالجتها خلالها وجد نفسه يتحدث عن «المصطلح التراثي» بألفاظ لم يتقيد في استعمالها بالاصطلاح التراثي، لا لأنه يجهل هذا الاصطلاح، بل لأن التقيد بهذا الاصطلاح يحرمه من التعبير عن جوهر الإشكالية التي يريد أن تتمحور حولها المناقشات. لماذا ؟ لأن الفكرة أو الاشكالية التي تسكننا نحن اليوم لا يتسع لها المصطلح التراثي لأنها لم تكن من مجال المفكر فيه يوم ولد. وإذا أردنا ان يتسع لها وجب علينا إعادة تأصيله وذلك بتبيئته مع همومنا ومشاغلنا، وبعبارة أخرى «إعماله» وليس مجرد «استعماله»، وبذلك نكون قد رفعناه من معناه الاصطلاحي الأول إلى معنى آخر متصل به، ولكنه من «الدرجة الثانية»، إذا صحّ التعبير. وهذا النوع من «الرفع» من الدرجة الأولى الى الدرجة الثانية، قد عرفه المصطلح التراثي العربي خلال حياته الأولى، تلك التي حددناها بعصر التدوين من جهة، و«عصر الانحطاط» من جهة ثانية، فالمصطلح الذي كان يقبل «الرفع» كان يستأنف حياة جديدة، والمصطلح الذي لم يكن يقبله كان يهجر ويهمل.

وأركيولوجيا المصطلح التراثي العربي، التي نقترحها، نتصور أن عليها أن تهتم أولا وقبل كل شيء بلحظتين أساسيتين في حياة المصطلح : لحظة الميلاد، ولحظة استئناف الحياة. والأسئلة الأساسية التي يجب أن توجه البحث حول اللحظتين معا هي في نظرنا أسئلة من النوع التالي : ما هي الشروط التي تحكّمت في ميلاد مصطلح ما ؟ ما هي المرجعية التي يستند إليها هذا المصطلح ؟ هل هو مصطلح فريد أم أنه جزء من جهاز مفاهيمي معين ؟ وإذا كان جزءا من جهاز مفاهيمي خاص فما هو

النموذج الذي يستوحيه هذا الجهاز ؟ ثم متى يصبح المصطلح قابلا، أو غير قابل لأستئناف حياة جديدة، لـ «الرفع» الى درجة أعلى في الاصطلاح ؟ وما هي الشروط التي تسمح بذلك ؟

أعتقد أن مثل هذا البحث الاركيولوجي أصبح ضروريا للارتفاع بقضية «المصطلح» في الفكر العربي المعاصر من الدرجة «الأولى» التي طرح وما يزال يطرح في إطارها منذ بدء النهضة العربية الحديثة الى درجة «أعلى» تنقلنا من مجرد التساؤل : «كيف نستفيد من المصطلح التراثي» في مواجهة تحديات الحياة المعاصرة الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية والفكرية والتكنولوجية التي تنتج كل يوم عشرات، بل مآت المصطلحات، بلغات غير لغتنا، الى طرح أسئلة جذرية من قبيل : «ما هي قابلية المصطلح التراثي» لاعادة استعماله وإعماله — بمعنى توظيفه في إنتاج المعرفة — في الحياة المعاصرة، وما هي قابليتنا نحن، ما هو استعدادنا، للقيام بمهمة توظيفه وإعماله في عالمنا المادي والفكري الذي يختلف جذريا عن العالم الذي ولد فيه مصطلحنا التراثي وعاش في إطاره وحدوده ؟

• • •

بعد هذه المقاربة الأولى التي خصصناها لتوضيح تصورنا لما ندعوه هنا بـ «حفريات — أو اركيولوجيا — المصطلح التراثي» والاشارة الى الحاجات بل الضرورات التي تجعل هذا النوع من البحث مبررا بل مطلوبا، ننتقل الى مقاربات أولية تنقلنا الى صلب الموضوع. ولنبدأ بسؤال «البداية» : كيف ظهر المصطلح التراثي وماهي المرجعية أو المرجعيات التي تحكمت فيه، والنموذج أو النماذج التي استوحاها واضعوه ؟.

لنبدأ أولا بالعلوم العربية الاسلامية «الأصلية» وهي العروض والنحو والحديث والفقه وأصوله و«علم الكلام»، وهي تتميز عن العلوم المترجمة بكون المصطلح فيها قد وضع وضعا، فهو لم ينقل ولم يترجم، بمعنى أنه يجد مرجعيته وشروط وجوده والنموذج الذي يستوحيه في الثقافة العربية نفسها وليس خارجها. وبما أن علم العروض قد وُلِد مكتملا مع الخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة 170 هجرية في وقت كانت فيه العلوم الأخرى تجتاز مرحلة النشأة، وقد شارك الخليل نفسه في تأسيس بعضها (النحو، الصرف، البلاغة...) فإنه من المبرر تماما اتخاذه نقطة انطلاق في هذا البحث.

الاصطلاح لغة هو نقل اللفظ من المعنى الذي استعمل فيه لأول مرة الى معنى آخر «مجازي» — اصطلاحي — لوجود اتصال بينهما «وذلك كاتصال النسبية واتصال

السبب والبعضية والكلية والعموم والخصوص بالاضافة والاشتمال»، فما هي يا ترى المعاني الأصلية التي للألفاظ التي اختارها الخليل بن أحمد مصطلحات للعلم الجديد الذي أنشأه علم العروض، ثم ما نوع الاتصال الذي يقوم - أو الذي كان قائما - بين المعنى الأصلي الحقيقي، للفظ وبين المعنى المجازي - الاصطلاحي الذي أعطاه له الخليل ؟.

إذا نحن استعرضنا مصطلحات علم العروض كما وضعه الخليل وكما يزال قائما الى اليوم فإننا نجدها لا تعدو في الغالب صنفين : هناك أولا «البيت» وهو الخيمة، ثم «العروض»، وهي الجزء الأخير من النصف الأول من بيت الشعر، «وبها سمي علم العروض لأنه إذا عرف نصف البيت سهل تقطيعه»، ويقول صاحب «لسان العرب» : «قال أبو اسحق وإنما سمي وسط البيت عروضا لأن العروض وسط البيت من البناء، والبيت من الشعر مبني في اللفظ على بناء البيت للسكون من العرب، فقوام البيت من الكلام عروضه كما أن قوام البيت من الخِرَق العارضة التي في وسطه فهي أقوى ما في بيت الخرق، فلذلك يجب أن تكون العروض أقوى من الضرب». و«الضرب» هو الجزء الأخير من بيت الشعر. وهو - ربما - من ضرب الصوف بالمطرق فهو «ضريبة» أي منقوش «يدرج ويشد بخيط ليغزل. وللمصطلحات العروضية التي من هذا النوع كثيرة : فهناك «السبب الخفيف» و«السبب الثقيل»، والسبب لغة هو الحبل كما هو معروف - وهناك «الوتد» وهو عنصر من عناصر الخيمة كما هو معلوم، و«البحر» وهو الجنس من أجناس العروض وربما سمي «بحرا» لأن «البحر» في كلام العرب «الشق» ومنه «بحرت إذن الناقة بحرا : شققتها وخرقتها» فهي «بحيرة». ومعلوم أن «الشق» يكون للثوب والخِرَق أيضا. أما «أبحر» الشعر هذه فهي «الطويل» (ومنه «مقبوض» و«مبسوط») و«المديد» (وهو أنواع منه «المجزوء» و«المخبون»)، و«البسيط» (ومنه المخبون والمخلع والمجزوء) و«الوافر» (ومنه «مقطوف» و«سالم» و«معصوب») و«الكامل» (ومنه «السالم» و«التام» و«الأحذّ»)... الخ. وهذه مصطلحات نجد مرجعيتها في أوصاف الحبل والخِرَق... وغيرهما من عناصر «الخيمة» !... والصنف الثاني من مصطلحات الخليل يحيل إلى «الجمل» خاصة مثل «الأثرم» وهو المتكسر الثنية - و«المخوض» وهو الأثلم الذي فيه ثلمة، و«الأقصم» : المنكسر السن من نصفها. و«الموقوص» الذي اندقت عنقه، و«المجزول» وهو المقطوع السنام، و«الأخرم» وهو المقطوع الانف. و«الأخرب» من الخرب وهو ثقب في الأذن، و«الأشتر» المقطوع الجفن. و«المذال» من الذيل، و«المخزّم» مشتق من خِزامة البعير أي الحلقة التي توضع في أنفه لقيادته. و«المتكاوس» من القوافي ما تزاحمت فيه الحركات، تكاوست الابل إذا تزاحمت. (انظر : الخوارزمي : «مفاتيح العلوم»).

وهكذا يمكن القول بصفة عامة أن مصطلحات «علم العروض» الذي وضعه الخليل كميزان للشعر العربي إنما تجد مرجعيتها — في الغالب — في الخيمة وعناصرها والجمل وصفاته وحركات سيره. وواضح أن هذه الألفاظ التي اختارها الخليل لم تكن هي وحدها التي تربطها بالمعنى الذي كان يريد وضع المصطلح له علاقة شبه واتصال. بل ان ما لا يحصى من ألفاظ اللغة المستعملة يمكن أن تؤدي المعنى نفسه لوجود اتصال، اتصال شبه أو غيره. فلماذا اختار الخليل تلك الألفاظ دون غيرها ؟

للجواب عن هذا السؤال لابد من الاشارة أولا إلى أن التفكير العلمي في ظاهرة من الظواهر كيفما كانت كثيرا ما لا يتأتى إلا عبر واسطة، هي النموذج. وهذا شيء معروف في تاريخ العلم القديم منه والحديث. ألم يتصور علماء الفيزياء في أوائل هذا القرن «الذرة» كمنظومة من الحركات يقطعها الاليكترون حول النواة مستوحين في ذلك النظام الفلكي ؟ وإذن فالتفكير الذي من مستوى انشاء علم ووضع مصطلح له لا يمكن أن يتم بدون مثال، بدون نموذج. وواضح من مصطلحات الخليل، كما أوردناها قبل، أنه كان يفكر في الشعر العربي بواسطة نموذج عنصراه الرئيسيان : الخيمة والجمل. ومع ان الخليل كان ذا حاسة موسيقية مرهفة — بل إن بعض المصادر تعده من أوائل علماء الموسيقى العرب فإنه لم يختر نموذجه لا من آلات الموسيقى ولا من أنغام الطبيعة كخرير المياه وحفيف الأشجار وصوت الطيور.. نعم لقد وظف حاسته الموسيقية في تقطيع الشعر وتصنيفه، ومع ذلك فالنموذج «النظري» الذي كان يستوحيه حتى على صعيد النغم لم يكن شيئا اخر غير حركات الجمل ونظام سيره. فلماذا اختار الخليل — بوعي أو بدون وعي — هذا «النموذج»، نموذج الخيمة/الجمل، ولم يختر نموذجه من الموسيقى، آلاتها وألحانها ؟ هل لأن النموذج الموسيقي قوامه مصطلحات لم تكن رائجة عند عامة العرب، وبالتالي فهي لا تؤدي وظيفة التوضيح المطلوبة... أم لأن الشعر العربي، كما يقال، «أصله الحداء» حداء الابل و«ان أوزانه رتبت على أقدام الجمال» ؟.

سؤال يخرج بنا عن نطاق البحث في المصطلح. فلنقف عند هذا الحد ولنتجه إلى مصطلح (النحو).

تجمع الروايات على أن أول واضع للنحو العربي هو أبو الأسود الدؤلي. وتذكر احدى هذه الروايات أن أبا الأسود عندما عقد العزم على ذلك طلب كاتبا يفهم عنه ما يقول، فجاؤوه برجل من قريش، فقال له أبو الأسود : «إذا رأيتني قد فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة على أعلاه، وإذا ضممت فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإذا كسرت فمي فاجعل النقطة تحت الحرف، وإذا أتبعت شيئا من ذلك غُنّة فاجعل النقطة نقطتين.» (مراتب النحويين. أبو الطيب اللغوي. القاهرة 1954)، وسواء صحت هذه القصة أم لم تصح فإن ما يهمنا هنا هو ربط النحويين بين حركات الفم وحركات الاعراب

(الاعراب لغة هو الافصاح عما في القلب، ويكون بالكلام، بتحريك أجزاء الفم). وهكذا فالفتحة والضمة والكسرة والتنوين (الذي فيه غنة : صوت اللهاة والانف) مصطلحات تجد مرجعيتها في حركات الفم... هذا من جهة، ومن جهة أخرى تذكر إحدى الروايات أن أبا الأسود الدؤلي مر بجماعة من الموالي يتكلمون العربية ويلحنون فقال : «هؤلاء الموالي قد رغبوا في الاسلام ودخلوا فيه وصاروا لنا إخوة، فلو علمناهم الكلام، فوضع باب الفاعل والمفعول به» (**طبقات النحويين واللغويين**، للزبيدي. القاهرة. 1954). وسواء صحت هذه الرواية أو لم تصح فإن المهم فيها أنها تنقل إلينا أن النحو يبدأ بـ «الفاعل والمفعول به»... وهكذا فإذا كانت المصطلحات الخاصة بـ «حركات الاعراب» تجد مرجعيتها في حركات الضم، أي في الكلام، فإن المصطلحات التي تسمى بها أجزاء الكلام، وتنطلق من «الفاعل والمفعول به»، تجد مرجعيتها في ظاهرة الفعل والانفعال التي تقوم بين البشر. وهكذا فمصطلحات النحو من فعل وفاعل ومفعول به ومفعول فيه، أو معه أو لأجله، والمضاف والمضاف إليه والجار والمجرور، والمسند والمسند إليه (أو المبتدأ والخبر) والعطف والبدل والنداء والاستثناء والتنازع والاختصاص، والضمير الظاهر منه والمستتر، المتصل منه والمنفصل، المتكلم والمخاطب والغائب، والخفة والاستثقال... الخ كلها مصطلحات مرجعيتها في «حركات» البشر... ومصطلح «النحو» نفسه أليس معناه عندهم «انتحاء سمت كلام العرب» ؟

هل تستوحي هذه المصطلحات نموذجا معينا ؟ إننا وإن كنا لا نتوفر الآن على ما يقودنا مباشرة إلى النموذج المطلوب، كما كان الأمر في مصطلحات «العروض» فإننا نستطيع مع ذلك الادلاء بالفرضية التالية التي نعتقدها قابلة للتبرير تماما. ذلك أننا إذا ربطنا بين المرجعية، الأولى و«حركات الفم» (بالنسبة للحركات) والمرجعية الثانية «علاقة الفعل والانفعال التي تقوم بين البشر (بالنسبة لأجزاء الكلام)» أمكن القول أن الألفاظ التي تخرج من الفم وتشكل لغة بحصولها على حركات «الاعراب»، حركات تعيين المعنى، من رفع ونصب وجر وسكون، تدخل مع بعضها بعضا في علاقات معينة، هي علاقات الفعل والانفعال، تماما ما هو الشأن في البشر : فالمولود من البشر لا يخرج من بطن أمه حتى يعطى له اسم يميزه، وفي نفس الوقت يدخل في علاقات الفعل والانفعال مع أمه وأبيه وإخوانه ثم مع الجماعة أو المجتمع الذي يعيش فيه، أعني : القبيلة، التي هي الاطار الاجتماعي في «بلاد العرب»، أهل اللغة العربية.

وإذا نحن ربطنا هذا المنحى من التفسير بطريقة الخليل في «جمع» اللغة وتصنيف كلماتها أمكن القول أن اللغويين والنحاة قد استوحوا في عملهم نموذج القبيلة. وهكذا فكما أن القبيلة تتألف من وحدات ثنائية (زوج وزوجة) وثلاثية (أم وأب وولد) ورباعية وخماسية وسداسية،.. الخ بالزيادة في عدد الأولاد، أو بإضافة الجد والجدة..

فالكلمات العربية هي كذلك : الثنائي، والثلاثي والرباعي.. إلى السباعي.. وكما أن العنصر الأساسي في القبيلة بوصفها نظام من العلاقات هو شيخها فكذلك جعل النحاة من «المسند إليه» وهو الفاعل في الجملة الفعلية والمبتدأ في الجملة الاسمية العنصر الأساسي في لغة العرب، وباقي عناصر الكلام في هذه اللغة ترتبط جميعها بعلاقة الفعل والانفعال، بهذا العنصر الأساسي، تماما كما هو الشأن في القبيلة. ومن هنا «نظرية العامل» التي يقوم عليها كيان النحو العربي ومن هنا أيضا اختيار حروف «فعل» للميزان الصرفي.. فجميع ألفاظ لغة العرب تصب في قالب واحد : الأصل الثابت فيه هو حروف «فعل» أما الباقي فزوائد ومتغيرات.

وهكذا فالألفاظ في لغة العرب كائنات حية، فاعلة، ومنفعلة، عاملة، ومعمول فيها تماما مثل أفراد القبيلة، وبالتالي فحياة الكلمات في نظام اللغة تماثل حياة العربي في نظام القبيلة.. وإذن فالمصطلح النحوي يستوحي بدوره نموذجا معينا هو نموذج «القبيلة». ولعل مما يزكي هذا النوع من «القراءة» للمصطلح النحوي، أي ربطه بنموذج «القبيلة» التي هي عبارة عن منظومة من العلاقات (القبيلة منظومة من علاقات النسب، واللغة العربية منظومة من علاقات الاشتقاق، والقبيلة فوق ذلك منظومة من علاقات الفعل والانفعال، واللغة كذلك كما بينا). أقول أن مما يزكي هذا النوع من القراءة للنموذج الذي يستوحيه المصطلح النحوي ذلك الخصام والصراع الذي قام بين النحاة والمناطقة عندما بلغ النحو العربي أوج كماله ودخل المنطق الأرسطي الحقل الثقافي العربي دخولا رسميا، مع أبي بشر مكي المنطقي معاصر أبي سعيد السيرافي رئيس النحويين وقد جرت بينهما المناظرة المشهورة ـ. إن الصراع بين النحاة والمناطقة، منظور إليه من المنظور الذي شرحناه، يجد ما يبرره في كون أحد الفريقين يستوحي نموذجا يختلف اختلافا جذريا عن النموذج الذي يستوحيه الآخر. النحو العربي يستوحي نموذجا قوامه نظام من العلاقات (القبيلة) ومن هنا كان المنطق الكامل في النحو العربي هو منطق علاقات، أما منطق أرسطو فمعروف أنه منطق ماهيات، منطق حدود بالدرجة الأولى. ونجد إشارة واضحة إلى هذا الفرق في كلام أبي القاسم الزجاجي، النحوي الشهير عندما كان بصدد تعريف «الاسم». يقول : «الاسم في كلام العرب ماكان فاعلا أو مفعول به أو واقعا في حيز الفاعل والمفعول به» أي أن ما يهم النحوي منه أنه عنصر في علاقة لا غير. ثم يضيف الزجاجي قائلا : «هذا الحد داخل في مقاييس النحو وأوضاعه وليس يخرج عنه البتة ولا يدخل فيه ما ليس باسم. وإنما قلنا : في كلام العرب، لأنا له نقصد وعليه نتكلم. ولأن المنطقيين وبعض النحويين (المتأثرين بالمنطق) قد حدوه حدا خارجا عن أوضاع النحو فقالوا : الاسم صوت موضوع دال باتفاق على معنى غير مقرون بزمان. وليس هذا من ألفاظ النحويين ولا أوضاعهم وإنما هو

من كلام المنطقيين (أبو القاسم الزجاجي الايضاح في علل النحو ص 48. دار النفائس بيروت 1982).

وإذا انتقلنا الآن إلى مصطلح الحديث فإننا سنجده يلتقي مع مصطلح النحو في استيحاء نفس النموذج، والأمر هنا أوضح. ذلك أن منهج الحديث يقوم على «الاسناد»، والاسناد هنا هو بناء نسب الرواية، ومن هنا كانت سلاسل السند أشبه بشجرات النسب، ومن هنا أيضا جاءت مصطلحات أهل الحديث تشترك في خاصية واحدة، ألا وهي قابليتها بأن يوصف بها النسب : فالحديث يكون متواترا ومشهورا أو خبر أحاد، والنسب كذلك. والحديث يكون صحيحا أو دون الصحيح، وهذا الأخير لا يقال فيه «خاطىء» أو «فاسد» لأنه لا معنى لأن يوصف النسب بهما، وإنما يقال في الحديث الذي لا يرقى إلى مرتبة «الصحيح» أنه «ضعيف». والحديث يكون «ضعيفا» بعدم اتصال سنده. كأن يكون «مرسلا» (وهو ما رفعه التابعي إلى النبي دون ذكر الصحابي الذي سمعه عن النبي) وقد يكون «منقطعا» (وهو ما سقط من سنده راو واحد في موضع وأكثر أو ذكر فيه راو مبهم) وقد يكون «معضلا» (وهو ما سقط من سنده راويان متتابعان أو أكثر) وهكذا.. ويكون الحديث «ضعيفا» كذلك إذا كان «مضطربا» (وهو الذي يروى من وجوه يخالف بعضها بعضا) وقد يكون «مقلوبا» (وهو الذي قلب في لفظه أو سنده.. وقد يكون شاذا، أو فردا، أو غريبا.. الخ وواضح أن جميع هذه المصطلحات اختيرت، دون غيرها لأنها أوصاف يقبل أن يوصف بها النسب. وبالمقابل فما لا يقبله النسب من الأوصاف لم يوضع مصطلحا للحديث رغم ما قد يكون هناك من علاقة المشابهة والاتصال التي تسمح بالانتقال باللفظ من معناه الأصلي «الحقيقي» إلى معنى آخر، مجازي اصطلاحي.. إن النموذج، هنا في الحديث كما في النحو والعروض، هو الذي تحكم في عملية اختيار المصطلح، والنموذج المختار في هذه العلوم نموذج إجرائي مناسب لأنه من البيئة العربية : الخيمة والجمل، وبنية القبيلة ونظام العلاقات فيها، وشجرة النسب التي تحفظ هويتها عناصر أساسية في البيئة العربية، ولذلك كان من المعقول تماما ومن المبرر تماما أن تتخذ نماذج يتم التفكير بواسطتها، خصوصا وموضوع التفكير ينتمي إلى البيئة نفسها.

تبقى بعد ذلك مسألة حدود إجرائية مثل هذه النماذج، وقابليتها لما أسميناه قبل بـ «الرفع» إلى درجة أعلى. إنها مسألة أخرى سنلمس بعض جوانبها في مصطلح «علم الكلام» الذي سننتقل إليه الآن.

مع «علم الكلام» سنجد أنفسنا أمام وضعية خاصة، ذلك أن الأمر لا يتعلق بـ «علم» نشأ كما نشأ العروض والنحو والحديث، كمصطلحات وقواعد، بل لقد

بدأ «كلاما» في السياسة بتوسط الدين مستعملا المفاهيم الدينية، أي مضامين سياسية : القدر، الايمان، الكفر، الارجاء، العلم الالهي، ليتطور هذا «الكلام» بعد ذلك إلى الكلام في ذات الله وصفاته والعالم وأحواله والانسان ومصيره. وبما أن المنهج الذي اعتمده المتكلمون هو الاستدلال بالشاهد على الغائب فإن مرجعية المصطلح في علم الكلام كانت هي «الشاهد» الذي كانوا يبنونه بالصورة التي تمكنهم من قياس الغائب عليه. و«الشاهد» هنا هو الانسان والطبيعة، ومن هنا كانت جميع مصطلحات المتكلمين هي من جنس ما يمكن أن يقال عن الانسان أو الطبيعة (الذات والصفات والأفعال، أفعال القلوب وأفعال الجوارح، العادة، الجسم، الجزء الذي لا يتجزأ، الحدث، القديم... الخ) إنها الآن مصطلحات محكومة بنوع خاص من «الشاهد» وهو الواقع المحسوس البشري منه والطبيعي. وهو «شاهد» لأنه واقع محسوس يصلح الاحتكام إليه والتماس الحجة «الدامغة» منه. وليس للخصم أن يجادل في مصداقيته لأنه ليس في إمكانه تقديم «شاهد» أقوى منه. والنتيجة، نتيجة تحكم هذا النوع من «الشاهد» — الواقع المحسوس — في مرجعية المصطلح الكلامي هي غياب المفاهيم، غياب الكليات، في سجل مصطلحات علم الكلام. إن التقيد بـ «الشاهد» أي بالوجود العياني المحسوس كمرجعية مؤسسة للاستدلال وللمصطلح، قد أدّى، وكان لا بد أن يؤدي، إلى عدم اعتراف المتكلم بأي نوع آخر من الوجود غير الوجود العيني المشاهد. والكليات وجودها وجود ذهني، ولذلك كانت تقع دائما خارج دائرة تفكير المتكلمين، لأنهم ينفون هذا النوع من الوجود ويقولون : «لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا، مستقيما معوجا كما «ان حصول حقيقة الجبل والسماء في ذهننا مما لا يعقل» (الإيجي، المواقف في علم الكلام ص . 53 عالم الكتب بيروت. د.ت).

وفي هذه المسألة بالذات اصطدم المتكلمون مع الفلاسفة كما اصطدم النحاة مع المناطقة. إن اصطلاحات المتكلمين مرجعيتها هي الوجود العيني، المشاهد، بينما مرجعية اصطلاحات الفلسفة اليونانية هي الوجود الذهني، وقوامه كليات. وقد ظهر هذا الاختلاف في المرجعية واضحا مع بداية الترجمة. لقد لاقى المترجمون صعوبات جمة في نقل المصطلح الفلسفي اليوناني إلى العربية، رغم أن علم الكلام آنذاك كان في أوج ازدهاره — لم يستفد المترجمون للفلسفة اليونانية أي استفادة من مصطلح علم الكلام، لأنه من عالم آخر، غير عالم الفلسفة. ولذلك اضطروا إلى ذكر كثير من المصطلحات بصيغتها اليونانية أول الأمر، مثل : قاطيغورياس، انالوطيقا، طوبيقا، فنطاسيا.. الخ. أما «الهيولى» وهي تصور ذهني فقد ترجموها تارة بـ «طينة» وتارة بـ « عنصر»، ولكن مع الاحتفاظ بلفظ «هيولى» لأن المقابل العربي المقترح لم يكن قد امتلك شخصية بعد، وستحل المشكلة نسبيا عندما يستقر مصطلح «مادة». ومثل

«الهيولى» «الاسطقس»، فقد ترجموه بـ «عنصر» وحافظوا على الاسم اليوناني.. ولما لم يكن من الممكن السير على هذه الطريقة إلى النهاية، فقد اضطروا إلى توظيف ما تتميز به اللغة العربية من قابلية الاشتقاق، وهكذا اشتقوا من «إن» الانية، ومن «هو» الهوية، ومن «ما» الماهية ومن «حيوان» الحيوانية، ومن «الانسان» الانسانية.. ثم «ارتفع» الفلاسفة بمعاني بعض الكلمات العربية إلى درجة «أعلى» فصاغوا المفاهيم الفلسفية المعروفة مثل الكلي، والواجب، والممكن، والوجود، والقوة، والفعل، والمفارق، والفعال.. الخ. وهي مفاهيم ليس لها مرجع ولا نموذج في كلام العرب ولا في عالمهم الفكري. ولذلك بقيت مرجعيتها هي اللغة اليونانية، وظل نموذجها هو المعرفة اليونانية، إذا صح أن اليونان قد بنوا مدينتهم الأفية، الفلسفية، على غرار مدينتهم البشرية، كما تؤكد ذلك الدراسات الحديثة.

كان المنطق والفلسفة في بداية الأمر أشبه، فعلا، بلغة أقحمت في لغة مقررة بين أهلها، كما لاحظ ذلك أبو سعيد السيرافي النحوي. ولكن لم يمرّ وقت طويل حتى أصبحت لغة المنطق ولغة الفلسفة تنافسان لغات العلوم العربية نفسها في عقر دارها، وذلك بعد أن تمكن الفلاسفة الاسلاميون من تبيئة المصطلح الفلسفي لغة ومضامين في الثقافة العربية الاسلامية مما فسح المجال لتوظيفه في أكثر العلوم العربية والاسلامية أصالة : النحو والكلام. وسيشهد المصطلح الفلسفي والكلامي نوعا من المراجعة، وإعادة التبيئة والتأصيل في الأندلس مع كل من ابن حزم وابن رشد ثم مع ابن خلدون والشاطبي، مما لا يسمح المجال بالخوض فيه هنا.

هل نحتاج إلى تفصيل القول في مصطلحات الصوفية لنقتصر على الاشارة إلى أنها تجد مرجعيتها في التصوف ذاته كتجربة وجدانية ذاتية، ولذلك جاءت كلها — تقريبا — ذات مضمون سيكولوجي، ومعلوم أن «الحب» أو «العشق» يحتل محل المركز في كلام الصوفية. وهم صرحاء في اصطناع لغة العشاق والمحبين. فالمرجعية واضحة والنموذج واضح كذلك.

تبقى بعد هذا مصطلحات الفقه وأصوله والبلاغة والنقد الأدبي من جهة ومصطلحات العلوم الطبيعية والرياضية ومصطلحات الأدبيات السياسية والاجتماعية من جهة أخرى. وهذه جميعا يحتاج، ليس فقط إلى الكشف عن مرجعياتها والنماذج التي تستوحيها، بل أن تتطلب أيضا إماطة اللثام عن السلطة التي تمارسها إلى اليوم في الفكر العربي. والنظر بعد ذلك كله في مدى إمكانية الاستفادة منها أو من بعضها في حاضرنا الثقافي.

إن العلوم التي تعرضنا لها بشيء من التفصيل وهي العروض والنحو والحديث

والكلام هي علوم «منتهية» بمعنى أنها لم تعد تقبل التطور ولا النمو لأن موضوعاتها «كاملة» لا تقبل التطور. وهكذا فمادام الشعر العربي العمودي قائما فإن العروض سيبقى كما هو وليس من الممكن تجديده إلا بتجديد الشعر نفسه. هذا ما يحدث الآن مع انتشار الشعر «الحر». وعندما يصبح هذا النوع الجديد من الشعر هو الوحيد المتداول، وعندما يصبح تراثا، سينزوي عروض الخليل انزواء وتدخل مصطلحاته دائرة المهجور. ولكن هل يحدث ذلك ؟ هل يمكن الاستغناء بالمرة عن الشعر العربي القديم في الثقافة العربية ؟.

وستبقى مصطلحات النحو العربي كما هي مادام النحو قائما بالصورة التي هو عليها. وستبقى إجرائية هذه المصطلحات مرهونة ببقاء موضوعها. وسيظل الكلام عن تجديد النحو العربي كلاما في فراغ إذا لم ينطلق هذا التجديد من إلغاء نظرية العامل التي تشكل قوامه. ولكن إلغاء نظرية العامل إلغاء للنحو كله بالصورة التي هو عليها. إن النحو العربي الذي يجد مرجعيته الأولى في حركات الفم والنظر إلى الجملة العربية من زاوية المسند والمسند إليه والفاعل والمفعول به لا يمكن تجديده إلا بالتحرر من هذه المرجعية وهذا أمر لا يمكن أن يتحقق إلا بإدخال تغيير جذري في الكتابة العربية إما بجعلها كتابة مشكولة دوما، وإما بابتكار علامات للاعراب تكتب بجانب كل حرف في الكلمة كما في اللغات اللاتينية مثلا.. في هذه الحالة فقط سيكف المصطلح النحوي عن أن يكون مصطلحا تراثيا حيا مستعملا. ومادام هذا النوع من التجديد بعيد المنال، على الأقل في الوقت الحاضر، فإن المصطلح النحوي سيبقى كما كان، لا يمكن الاستغناء عنه في مجاله ولا الاستفادة منه في مجال آخر.

أما علم الكلام فمثله كمثل المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية، لا يمكن فصله عن مصطلحاته ولا فصل مصطلحاته عنه، لأنه، في حقيقته وجوهره، كلام في المصطلحات، لا أقل ولا أكثر، تماما كالمنطق والفلسفة. وما دام علم الكلام من العلوم العربية الاسلامية «المنتهية»، التي توقفت عن النمو وأمست لا تقبل الزيادة، فإنه هو ومصطلحاته جزءا من التراث، تراث الماضي لا تراث الحاضر. وإذا نحن أردنا أن نستعمل مصطلحا تراثيا حيا، وقابلا للحياة دائما، قلنا إن هذه العلوم علوم لم تعد تقبل «الاجتهاد». وما هو كذلك، فليس من الممكن بعث الحياة فيه من جديد.

أما العلوم الأخرى التي لم نتحدث عنها فأمرها يختلف. وليس من السهل إصدار أحكام عامة بشأنها. إذ منها ما هو قابل للحياة والتجديد كالبلاغة والنقد الأدبي والفقه وأصوله وبالتالي فمصطلحاته قابلة لـ «الرفع» إلى درجة ثانية وربما ثالثة.. قابلة للاستعمال والاعمال.

ومنها ما يحتاج إلى «نقد وتفكيك» كالأدبيات السياسية والاجتماعية التي تزخر بالمصطلحات والمفاهيم التي يجب فضحها والتخلص منها نهائيا، ولا تخلو، مع ذلك، من مصطلحات قابلة لأن تبعث فيها حياة جديدة تجعلها تستجيب لاهتماماتنا ومشاغلنا.. ومن هذه العلوم، أخيرا، ما هو في حاجة إلى كتابة تاريخ لها فضلا عن التعرف عن من هجرها وأسس التفكير فيها والكشف عن المرجعيات والنماذج التي كانت تستوحيها، ويتعلق الأمر هنا بالعلوم الطبيعية والرياضية، من طب وبصريات وحيل وفلك وهندسة وجبر.. الخ ؛ خصوصا تلك التي كان المشتغلون بها علماء غير فلاسفة كابن الهيثم وابن النفيس والبتاني وابن البنا وابن زهر والبطروجي وابن بصّال، وغيرهم كثير. إن هذه العلوم هي اليوم في حكم المهجور، خارج الاهتمام، خارج التاريخ. فلا بد من كتابة «تاريخها» وإحلالها في مكانها الذي تستحقه داخل الثقافة العربية الاسلامية قبل التفكير في إمكانية «إعمال» مصطلحاتها أو تركها مهجورة.

• • •

مسألة المصطلح، إذن، ليست مسألة البحث عن كلمة أو كلمات. إنها مسألة مرجعية ونموذج وسلطة، وقبل ذلك وبعده، هي مسألة إنتاج للمعرفة. وتاريخ الثقافة العربية يعرض علينا الحقائق التالية بخصوص المصطلح.

1 — بمجرّد ما بدأ إنتاج المعرفة في هذه الثقافة بدأ إنتاج المصطلح انطلاقا من مرجعيات ونماذج. وما أن يستقر المصطلح حتى يبدأ في ممارسة سلطته على العقول مقدما نفسه كـ «كائن» مستقل عن كل مرجعية متحرر من تحكم أي نموذج. والبحث في المصطلح التراثي لن يكون له معنى، في منظور الفكر المعاصر، إلا إذا استهدف أولا وقبل كل شيء الكشف عن المرجعية والنموذج اللذين يختبئان وراءه يؤطرانه ويحددان مجال فعاليته.

2 — لم تستقر «العلوم الدخيلة» والمنطق والفلسفة بصفة خاصة في الساحة الثقافية العربية إلا عندما تمّت عملية تبيئة مصطلحاتها ومفاهيمها بصورة مكنت الثقافة العربية من إنتاج خطاب فلسفي خاص بها، وخطاب يقترح قراءة «جديدة» للتراث المنطقي والفلسفي اليوناني ولقد كانت هناك قراءات للمنطق والفلسفة اليونانية في الثقافة العربية الاسلامية، لكل قراءة مصطلحاتها. كانت هناك قراءة الفلاسفة الاشراقيين كالسهروردي وابن عربي وابن سبعين، وكانت هناك قراءة الفلاسفة المتكلمين كالشهرستاني وفخر الدين الرازي والبيضاوي والتفتزاني والإيجي.. وكانت

هناك قراءة «الفلاسفة» بالمعنى الاصطلاحي للكلمة كالكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وفي هذه القراءات كلها نجد أنفسنا أمام عمليات متواصلة لتبيئة المصطلحات وإعادة تأصيلها بهذه الصورة أو تلك.

3 — إن أرقى عمليات التبيئة والتأصيل التي شهدها المصطلح التراثي وأقربها إلى عصرنا واهتماماتنا، هي في نظرنا تلك التي قام بها فلاسفة وعلماء المغرب والأندلس وبالتحديد ابن رشد وابن خلدون والشاطبي. هؤلاء الذين نضجت في تفكيرهم عملية المثاقفة على صعيد المفاهيم والمصطلحات، إن خطاب ابن رشد في الفلسفة خطاب يغنيه من الداخل وبكيفية تلقائية خطاب فقهي أصولي. وخطابه الفقهي الأصولي يتميز ببعد فلسفي واضح سواء في مضمون المصطلح المستعمل أو في طريقة التحليل والتركيب. أما ابن خلدون فخطابه «العمراني» لا يمكن أن يفهم حق الفهم إلا بقراءة مصطلحاته على ضوء مصطلحات الفقه والأصول والمنطق والفلسفة. أما الشاطبي الذي أخذ على عاتقه مهمة إعادة تأصيل الفقه فقد تمثل تمثلا عميقا المفاهيم المنطقية، ولكنه لم يستعملها بجلدها وعظمها كما فعل الغزالي، بل لقد أغنى بلحمها وشحمها المفاهيم الأصولية نفسها فـ «رفعـ» ها إلى درجة أعلى مكنته من بناء الشريعة كلها على الكليات والمقاصد، فحرر التفكير الأصولي من الدائرة الضيقة التي سجد فيها نفسه، دائرة القياس واستثمار الألفاظ.

4 — وأخيرا، وليس آخرا، تدلنا تجربة رواد النهضة العربية الحديثة على أن استعمال المصطلح التراثي، أو إعماله، للتعبير عن معطيات الحضارة الحديثة عملية محفوفة بالمخاطر إذا ما تمت على وجه الاستعجال وتحت ضغط الظروف. فالمصطلح التراثي في هذه الحالة، المشدود إلى مرجعية خاصة تختلف تماما عن مرجعية المعطيات الحضارية الحديثة، قد يفقد هذه المعطيات حداثتها ويفرغها من مضامينها الجديدة ليشدها إلى مضامين مغايرة تماما. وهذا ما نلمسه بوضوح في خطاب الطهطاوي الذي ترجم المفاهيم الليبرالية التي كانت سائدة في فرنسا القرن التاسع عشر — التي سافر إليها في بعثة دراسية — ترجمة تخرج بها عن حقلها الايديولوجي الليبرالي وتفرض عليها سلطة المرجعية التراثية الاسلامية. وهكذا نجده يفهم «الحرية» liberté على أنها «رخصة» وهي مفهوم فقهي كرخصة الافطار في رمضان بالنسبة للمسافر أو المريض مثلا. يقول : الحرية : «رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ومعارض محظور». وأما أصناف الحرية فيتحدث عنها كما يلي : فالحرية الفردية، ويسميها «الحرية السلوكية» يعرّفها بأنها «حسن السلوك ومكارم الأخلاق»، وحرية المعتقد ويسميها «الحرية الدينية» يقول عنها أنها «لا تخرج عن أصل الدين كآراء الأشاعرة والماتوردية» أما الحرية السياسية فالمقصود بها أن «الأهالي» لهم الحق في أن يعملوا المأذون شرعا

وأن لا يكرهوا على فعل المحظور في مملكتهم» أما شعار «الحرية والمساواة» liberté et égalité، فيقول بصدده : «وما نسميه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية» كما يترجم مفهوم العلمانية بـ «التحسين والتقبيح العقليين»، ويترجم «الثورة» Révolution بـ «الفتنة»، والمظاهرات بـ «الزحامات»، والأحزاب بـ «الطوائف» : طوائف الفرنسيين : طائفة ملكية (حزب الملكية) وطائفة الحرية (الحزب الجمهوري الليبرالي)..

هذا من جهة، ومن جهة، أخرى فالتقيد بالمصطلح التراثي، حتى ولو لم يكن محكوما بمرجعية معينة، كالمرجعية الدينية الفقهية المهيمنة في خطاب الطهطاوي، قد يجر بفعل المرجعية اللغوية الاصطلاحية القديمة إلى نوع من الكلام يتحول فيه المصطلح إلى قالب فارغ لا يحمل أية دلالة خاصة، وذلك ما نجده في خطاب خير الدين التونسي الذي استعمل عبارة «حرية المطبعة» في مقابل «حرية الرأي» بتعبيرنا المعاصر، واستعمل عبارة «الاحتساب على الدولة» بمعنى مراقبتها، وعبارة «مكاتب عمومية» بمعنى مدارس حكومية، و«مكاتب مطلقة» بمعنى مدارس حرة، و«محال الرحمة» بمعنى المآوي الخيرية، و«مجامع مدرسي العلوم والانشاء» يعني مدارس المعلمين، و«دراسة أحكام النوازل» بمعنى دراسة الحقوق و«القواعد العمومية» بمعني القانون العام، و«القانون المتجري» بمعنى القانون التجاري و«أحكام ما يقع بين الأمم» بمعنى القانون الدولي. و«مكاتب الاستعداد لتعاطي الطب» بمعنى كليات الطب ومعاهد التمريض، و«مكاتب أعمال اليد» بمعنى المدارس المهنية، و«مكاتب تعليم مخاطبات التياطرات «بمعنى معهد التمثيل و«جمعية تركيب الانسان» بمعنى جمعية الانتروبوجيا، و«مجمع العارفين بحقائق الأشياء» بمعنى جمعية الخبراء، و«تحجير المؤلفات» بمعنى حفظ حقوق التأليف، وقوله : «إن الشركات الجمعية من أسباب نمو النتائج المتجرية» بمعنى أن «شركات المساهمة من أسباب نمو التجارة».. وهكذا.. وواضح أن محاولة خير الدين التقيد بالمصطلح التراثي هو الذي منعه من البحث في اللغة بحرية واختيار أو اشتقاق المصطلح الذي يقبله الذوق والاستعمال. واللغة قبل كل شيء ذوق واستعمال، وأرق ما في كلماتها وأساليبها هو «السهل الممتنع».

أيها السادة،

تلك كانت جولة سريعة في رحاب «المصطلح التراثي بين الإعمال والإهمال» حاولت أن أجعلها متنوعة المشاهد، متعددة المناحي، علها تقربنا أكثر من جوهر المشكل المطروح في ندوتنا.. شكرا على حسن استماعكم والسلام عليكم.

المصطلحات الفلاحية في كتب الفلاحة الأندلسية

د. محمد بن شريفة

إسهامي المتواضع في هذه الندوة هو عبارة عن عرض سريع لبعض المؤلفات الأندلسية والمغربية في الفلاحة وأقصد من وراء هذا العرض إلى غاية محددة، هي لفت أنظار الدارسين والمتخصصين في شؤون الفلاحة - ولا سيما أساتذتنا وطلابنا في معهد الحسن الثاني للزراعة والبيطرة - إلى التراث العربي عموما والمغربي خصوصا في هذا الميدان كي يعيروه شيئا من عنايتهم أو يضاعفوا من هذه العناية. وإذ أدعو إلى قراءة هذه التراث ومراجعته فليس ذلك من أجل اكتساب الفائدة التاريخية المتعلقة بتاريخ هذين العلمين فحسب ولكن لما تقدمه القراءة الفاحصة لتراثنا الفلاحي من عون كبير وعطاء كثير في مجال إحياء المصطلحات التراثية الصالحة أو تطوير بعضها، أو توليد بعضها الآخر، وفي رأيي المتواضع فإن قراءة هذا التراث - وإن كان قسم منه صار متجاوزا علميا - إلا أنه يعين على تقوية السليقة اللغوية وتنمية القدرة الإبداعية التي تمكن بواسطتها أجدادنا من وضع ما وضعوا من مصطلحات تصغي إليها الأسماع فلا تستثقلها، وتلوكها الألسنة فلا تمجها.

لقد بدأ التأليف اللغوي والعلمي في الزراعة أو الفلاحة وفيما يعرف بعلوم المواليد الثلاثة التي هي النبات والحيوان والجماد - منذ وقت مبكر، وتمثل المعاجم التي وضعها أبو زيد والأصمعي في النبات في آخر القرن الثاني للهجرة الطلائع الأولى في هذا الباب، ثم حذا حذوهما جيل اللغويين الذي تلاهما كابن الأعرابي وابن السكيت وأبي حاتم السجستاني وأبي سعيد السكري وغيرهم. ويقرب عدد الكتب في النبات بين عامة وخاصة من الأربعين كتابا، وقد بلغ هذا النمط من المعاجم النباتية ذروته عند أبي حنيفة الدينوري في كتابه النبات، وكان له دور أي دور في توسيع دائرة المصطلح النباتي، ومع كبر حجم هذا الكتاب الذي كان يقع في مجلدات فقد وجد من كان يحفظه عن ظهر قلب كابن زهر الحفيد، ومع الأسف فإنه لم يبق من هذا المعجم الكبير إلا نقول في المعاجم وقطع نشر بعضها المستشرق لوين ونشر بعضها

الآخر حميد الله. وإنما أبدأ بذكر هذا المعجم وغيره في النبات لأن هذه الكتب كانت مما يرجع إليه في كتب الفلاحة، وكانت تهم بالدرجة الأولى الأطباء والصيادلة، وكما يدل على ذلك معجم عمدة الطبيب الذي أخرجه أخونا الأستاذ محمد العربي الخطابي، وحقق نسبته لأبي الخير الاشبيلي، ولهذا المعجم الذي ألف في القرن الخامس نظائر وأشباه في الأندلس بعضها سابق عليه مثل كتاب الغافقي وبعضها متأخر عنه كالكتاب الجامع في المفردات الطبية لابن البيطار المالقي.

أما الأساس الذي بني عليه التأليف في علم الفلاحة عند العرب فهو هذا الكتاب الضخم المعروف بكتاب الفلاحة النبطية المنسوب إلى من اسمه أبو بكر ابن وحشية. وقد نشر أخونا الأستاذ فؤاد سزكين صورة نسخته الخطية التي كتبت برسم الملك الأشرف قانصوه الغوري وهي تقع في سبع مجلدات ضخام.

وهذا الكتاب جامع للمعارف الفلاحية المنحدرة إلى العرب النبطيين من البابليين والآشوريين وغيرهم، ونسبة الخرافات في هذا الكتاب كبيرة. والمؤلفون الأندلسيون في الفلاحة وإن رجعوا إلى هذا الكتاب وغيره من كتب الأوائل ككتاب الفلاحة الرومية وكتاب الفلاحة الهندية وكتاب الخزانة وغيرها إلا أنهم ء ضوا ما فيها من أقوال على تجاربهم ولم يصح عندهم من هذه الأقوال إلا ما شهدت له التجربة العلمية. من هنا كانت مؤلفاتهم أقرب إلى مفهوم العلم بمعناه الدقيق، وذلك لأن علم الفلاحة في الأندلس لم ينم بمعزل عن بقية العلوم وإنما كان نموه مواكبا لتلك النهضة العلمية الشاملة في الأندلس وهي التي نجد أخبارها في كتابي ابن جلجل والقاضي صاعد. ومن ثم اتجه الأندلسيون في الفلاحة اتجاها عمليا مبنيا على الاختبار والمشاهدة ونجد هذا في واحد من أوائل ما ألف في هذا الباب، وهو كتاب الأنواء أو تقويم قرطبة الفلاحي، فالفرق واضح بين هذا الكتاب وبين غيره من معاجم الأنواء التي سرد منها الشرقاوي إقبال أربعين معجما، ولكنه سها عن ذكر هذا الكتاب القيم الذي نشره دوزي أولا ثم نشره ثانيا شارل بلا، كما سها عن عد كتاب الأنواء لعبد الملك ابن حبيب الذي هو أول كتاب في الأنواء ألف بالأندلس وعن كتاب ابن البناء في الأنواء الذي كان عمدة التقويم الفلاحي في المغرب. قلت إن الفرق واضح بين كتاب غريب وكتب غيره في الأنواء لأن هذه الكتب أو المعاجم يغلب عليها الطابع اللغوي ويكثر فيها النقل وينعدم فيها عنصر البيئة المحلية. أما الكتاب المذكور فهو تقويم فلاحي مبني على رصد المواسم الفلاحية ومواقيت الزراعة والغراسة والحصاد والقطف وغير ذلك حسب تقويم مضبوط، وهو من مصادر ابن العوام في مصنفه الضخم في الفلاحة.

وفي تاريخ قريب من تاريخ تأليف التقويم المذكور ألف الزهراوي المشهور مختصرا في الفلاحة، وتوجد منه مخطوطات، وقد تحرف في بعضها اسم الزهراوي إلى النهراوي فظنه الباحثون الأجانب شخصا آخر.

أما التأليف الحق في علم الفلاحة بالأندلس فقد ظهر مع أبي المطرف عبد الرحمن بن وافد الذي ألف مدونة في الفلاحة نقلت إلى القشتالية في العصر الوسيط. وقد ظن بعضهم أن هذه المدونة هي التي نشرت بفاس عام 1358 منسوبة إلى أبي الخير، غير أن هذا ينفيه وصف ابن الأبار لهذا الكتاب إذ يقول : «وله أي لابن وافد، في الفلاحة مجموع مفيد، وكان عارفا بوجوهها وهو الذي تولى غرس جنة المأمون ابن ذي النون الشهير بطليطلة» ومطبوعة فاس ليست كما وصف الأبار وإنما ينطبق وصفه على الكتاب الذي طبع مؤخرا في إسبانيا.

وفي هذا العصر الذي هو عصر الطوائف نبغ ثلاثة من أعلام المؤلفين في الفلاحة بالأندلس وهم أبو عمر أحمد بن محمد ابن حجاج الإشبيلي مؤلف كتاب المقنع، وأبو عبد الله محمد بن إبراهيم ابن بصال صاحب كتاب القصد والبيان في الفلاحة كذلك، وأبو عبد الله محمد بن مالك الطغنري مؤلف كتاب زهر البستان ونزهة الأذهان في الفلاحة أيضا، وهذه المدونات الثلاث كلها ألفت في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر ميلادي)، وهي كلها مطبوعة. وفي القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) ألف أبو زكريا يحيى بن محمد بن العوام الاشبيلي كتابه في الفلاحة الذي هو أوسع كتاب في الموضوع. ورغم أهمية هذه المؤلفات وقيمتها التاريخية والعلمية واللغوية فقد ظلت زمنا طويلا منسية ومهملة، وكان المستشرقون عامة والإسبان خاصة هم أول من التفت إليها وعني بها.

ففي سنة 1802 م أي منذ قرنين إلا قليلا طبع في إسبانيا كتاب الفلاحة لابن العوام في مجلدين ضخمين يجمعان بين النص العربي وترجمته القشتالية، ثم ترجم إلى الفرنسية عام 1864-1867 وقد كان طبعه سببا في ظهور مقالات وبحوث إسبانية وغيرها، وهي منشورة في مجلة الأندلس وغيرها.

كما أن انتشار كتاب ابن العوام أدى إلى البحث عن مصادره المخطوطة، وقد كشف التنقيب عن عدد منها في الخزائن الخاصة والعامة بالمغرب مثل كتاب الفلاحة لابن بصال السالف الذكر الذي نشره وترجمه وعلق عليه مستعرب إسباني متخصص هو الأستاذ خوسيه ماريه مياس بيكروسا بتعاون مع مالك المخطوطة الأستاذ عزيمان، وتم طبع هذا الكتاب في تطوان عام 1955 م، ولكن يبدو أن ما طبع ليس سوى مختصر من كتاب ابن بصال المطول في الفلاحة، فقد ذكر الطغنري في زهر البستان

أن ابن بصال لطنب في كتابه في ذكر النخل، وأشار إلى بعض ما قاله فيه، وهذا غير موجود في المطبوع.

وكما ظهرت نسخ ابن بصال ظهرت نسخ خطية من كتاب المقنع في الفلاحة لابن حجاج في الخزانة العامة والخزانة الملكية، ولكن الكتاب لم ينشر إلا في عام 1982 وإن نشره في الأردن ليشير إلى غياب الجهة أو الجهات المعنية التي كان ينبغي أن تتولى نشر هذا الأثر في المغرب. وعلى كل حال فإن المجمع الأردني مشكور على إخراج هذا النص القيم.

ويبقى بعد هذا كتاب أبي الخير وكتاب الطغنري، أما كتاب أبي الخير الإشبيلي فتوجد منه نسخة خطية في تطوان وأخرى في المكتبة الوطنية بباريس وثالثة في دار الكتب الوطنية بتونس، وقد ترجمت مختارات منه إلى الفرنسية مع تعليقات بعناية المستعربين الفرنسيين : شير بونو و هـ. بريس، وذلك عام 1946 بالجزائر. ثم أخرجته أخيرا إخراجا تاما مع ترجمة إسبانية باحثة إسبانية هي خوليا ماريا كاراباثا، وأما ما طبع في فاس منسوبا إلى أبي الخير فليس له، وإنما هو خليط من نصوص متنوعة.

وأما كتاب «زهر البستان ونزهة الأذهان» في علم الفلاحة للطغنري فتوجد منه عدة نسخ في الخزانة العامة بالرباط، وقد طلبها منا الأديب السوري فاضل السباعي قائلا أنه يأمل تحقيقها، كما أن الباحثة الإسبانية إ. جارثيا غومث نشرت مقدمة الكتاب مع ترجمتها إلى الإسبانية. ومرة أخرى نقول : ألم يكن من الأجدر بنا أن ينشر هذا الكتاب في المغرب.

وبعد فإن الحصيلة التي يخرج بها قارىء هذه الكتب هي حصيلة غنية ومتنوعة و يصعب إجمالها في سطور، ولكني مع ذلك سأشير إلى ما يلي :

* أولا : هذه المدونات الفلاحية التي ألفت في عصر واحد هي على عكس ما قد يظن لا يلحظ فيها التكرار وإنما يلحظ فيها التكامل، فابن بصال يتوسع في أبواب الغراسات والزراعات كالحبوب والقطاني والبقول والرياحين والزهور.

وابن حجاج يعني بالحديث عن مخازن الحبوب ووسائل الوقاية ويتوسع في الكروم والدوالي، ويخصص قسما من كتابه للدواجن والطيور وكيفية تربيتها وطريقة علاجها.

والطغنري يلتفت إلى التقاويم الفلاحية ويهتم بالمشتقات والمصنوعات الغذائية التي تصنع وتستخرج من الألبان والفواكه وكيفية حفظها وتصبيرها وادخارها. وفيه فصول لا توجد عند غيره تشتمل على نصائح بخصوص حفر الآبار واختيار العمال الصالحين لكل عمل من أعمال الفلاحة والرعي واختيار الزريعة وغيرها.

. وأما كتاب ابن العوام فقد استوعب ما في هذه الكتب الاربعة وأضاف إليها مسائل أخرى كالأبواب المتعلقة بما أسماه فلاحة الحيوان، وهي داخلة في علم البيطرة.

* ثانيا : هؤلاء المؤلفون يستعملون المراجع الفلاحية القديمة ولكنهم لا يعتمدون إلا على ما أكدته تجاربهم وأيدته اختباراتهم. وهم في عرضهم المعلومات على محك التجربة والاختبار وتتبعها بالملاحظة يكادون أن يكونوا روادا في هذا الباب.

* ثالثا : لقد أتيح لهؤلاء العلماء أمراء ولوعون بغراسة الجنات والحدائق، وهم المامون ابن ذي النون في طليطلة والمعتمد ابن عباد في إشبيلية وابن صمادح في المرية الذي كانت جنته تسمى الصمادحية وعبد الله الزيري في غرناطة. وكان تنافس هؤلاء في هذا السبيل دافعا إلى تقدم علم الفلاحة، وكانت الجنات التي انشأوها أشبه ما يكون بالحدائق النباتية أو حدائق التجارب المعروفة اليوم، فابن بصال اشتغل في جنة المامون على نهر تاجه في طليطلة أولا ثم في جنة المعتمد على الوادي الكبير بإشبيلية.

وأبو الخير الإشبيلي يحدثنا عن تجارب صاحبه ابن بصال في جنة السلطان بإشبيلية. ولعله هو أيضا كان يجري تجاربه النباتية والفلاحية في هذه الجنة.

وإبن حجاج يخبرنا عن تجاربه في جبل الشرق الذي هو أشهر بقعة للزيتون في العالم، وقد ذكر في المقنع أمثلة من هذه التجارب.

أما الحاج الطغنري فإن ميدان تجاربه كان هو فحص غرناطة المشبه بالغوطة، وكان دائما يجوس خلال جناتها للقاء الجنانين والفلاحين وللاطلاع على نتائج تجاربه، وكانت له جنة خاصة به، وهو يتحدث في كتابه زهر البستان عن تجاربه واختباراته في التذبيل أو التسميد كما يقال الآن، وفي غرس التين وفي تنقيل الخوخ واللوز. وعند ذلك ساق هنا خبرا طريفا حول نوع من التين يسمى الدنقال، ومن الطبيعي أن يعنى الطغنري عناية خاصة بالرمان الذي سميت به غرناطة، فقد أورد حكاية الرمان السفري أو الجعفري كما سماه وهو الذي جلب إلى الأندلس في زمن عبد الرحمٰن الداخل ونورد فيما يلي :

باب في اتخاذ شجر التين الدنقال : استجلبه الغزال رحمه الله حين وجه من قرطبة إلى قسطنطينية رسولا فرأى بها ذلك التين فأعجبه وكان ممنوعا أن يخرج منه شيء من قسطنطينية، فأخذ التين الرطب وطلى به على شرايط كتبه التي كان حزمها بها بعد أن حل فتلها ثم أعاد الفتل فلما أراد الرحلة فتش فلم يوجد له أثر فلما وصل قرطبة أخرج تلك الزريعة من وسط الحبال وزرعها واهتبل بها فلما أثمرت دخل بالتين على صاحب قرطبة فاستغربه وأعلمه بالحيلة في إخراجه فشكر فعله وسأله عن اسمه

فقال : ما أعلم له اسما غير أن الجاني له إذ كان يناولني منه شيئا يقول : ذق دنقال مليحة يامولاي فسماه دنقال.» ثم قال الطغنري : «وهذا الشجر يتخذ من نباته ومن عيونه ومن الملوخ - وهي الافراخ السفل -، ومن أوتاده ومن بزره» ثم شرح كيفية ذلك.

وهذا التين المسمى بالدنقال هو نوع من أربعين نوعا ذكرها أبو الخير الإشبيلي في عمدة الطبيب ومن أشهرها في الأندلس التين القوطي والتين الشعري والتين البرجي والتين المالقي الذي كان يصدر من مالقة إلى أنحاء العالم.

ومن الطبيعي أن يعنى الطغنري الغرناطي عناية خاصة بالرمان الذي سميت به غرناطة ونجده هنا أيضا يورد حكاية الرمان السفري ونثبتها نظرا لما وقع فيها من تحريف قال : «فصل في اتخاذ الرمان الجعفري -كذا- : أصله أن عبد الرحمن الداخل بالأندلس زمان خلافته أرسلت إليه أخته من بغداد - كذا - هدية احتفلت فيها ووجهت في جملتها رمانا كثيرا انتخبته فلما وصلت إليه الهدية فرقها على كبار رجاله وعظماء دولته ووهب منها إلى عامل له وكان إسمه جعفر - كذا - فلما وصل إليه أخذ حبه وغرسه واهتبل به حتى أثمر لم دخل عليه بثمره فاستغربه وأعجب به وأمر باتخاذه فغرس وسماه باسم الغارس له فقبل له جعفر -كذا-». وقد حرف في هذه الرواية إسم سفر إلى جعفر والسفري إلى الجعفري، وحكاية هذا الرمان السفري الذي ما يزال معروفا بهذا الإسم في المغرب ذكرها ابن حيان وغيره من المؤرخين ونقل كلامهم المقري في نفح الطيب.

وبمناسبة الإشارة إلى الجنات الأندلسية فإن على غرارها أنشئت جنات مراكش وفاس في عهود الموحدين والمرينيين والعلويين مثل جنان الصالحة وبستان المسرة وبستان المستقى وحديقة المصادرة وجنان أكدال وغيرها.

* رابعا : إن التجربة التي وصف بها الأعلام المذكورون وتحدثوا عنها في كتبهم هي التجربة العلمية لا العامية، أي التجربة التي تتوفر فيها شروطها وتتحقق لها ظروفها. وهذا ما يشرحه بوضوح ابن حجاج في آخر المقنع إذ يقول : «قد أكملت لك أيها الأخ الشفيق كتابي هذا في الفلاحة واستوفيت القول فيه بحسب الغرض المقصود إليه فيكفيك الاستمداد بآراء أهل الغباوة من أهل البوادي الذين لا علم عندهم... على طول ممارستهم لهذه الصنعة وارتباطهم بها وعدلت بك عنهم إلى التعويل على آراء الجلة من الحكماء وذوي النضارة والنبل، فهم القدوة، ومن سواهم ليس بأسوة... فلا تركن إلى أقوالهم الساقطة فلن تظفر منهم بفائدة. إنما حظك منهم الخدمة فأما العلم فهم عنه بمعدل، وعن الصواب بمعزل».

أما تجارب هؤلاء الاعلام فهي [illegible] ما يكون بالتجارب العلمية المخبرية، وقد كانت لهم تجارب غريبة في بابها مثل ما يذكره الطغنري في فصل دس

الطيب والحلاوة في إسحار الفواكه إذ يقول : «وقد أخبرني ابن بطال (أو بصال) رحمه الله يعلن أنه صنع ذلك في دالية في شهر مارس فركب فيها كافورا فكان ماؤها يقطر والجنانون يطيبون به رؤوسهم لصب رائحته من أجل الكافور الذي وضع في الدالية ولا سرى منه في العريش قليل ولا كثير».

والطغنري وإن كان يستعين بالفلاحين والجنانين إلا أنه يوضح أن معارفهم مأخوذة بالتقليد ولا تستند إلى برهان، قال : «كثير من الفلاحين ممن لم يجرب الفراسة ولا دبرها إذا سئل عن هذه الأشياء التي أذكرها لا يعرف الجواب وإنما يقول هكذا أدركت من مضى يفعل، وأنا أبين ذلك بالبرهان القاطع الذي لا شك فيه».

* **خامسا** : إن الحصيلة الأساسية التي تستخلص من هذه المؤلفات هي حصيلة المصطلحات، ومن المعروف أن العالم الشامي مصطفى الشهابي قد أفاد من المصطلح الفلاحي التراث في معجمه المشهور إلا أنه لم يقف على هذا التراث الذي ما يزال مخطوطا، ومنه كتاب الطغنري الذي وجدت فيه إشارات طريفة إلى مسألة المصطلح كقوله :

«اختلفت تسمية المؤلفين في الفلاحة لهذا النبات المنبعث من أسافل الشجر ومن عروقها على البعد منها، فمنهم من سماها نوامي، ومنهم من سماها أفراخا، ومنهم من سماها نباتا، ومنهم من سماها أملاخا، وكل ذلك راجع إلى معنى واحد، والأسماء في كل لسان وسائر الألفاظ إنما هي اصطلاح واتفاق بين الناس على حسب ما جرت به العادة من استعمالها في موضوعاتها على المعاني التي وقعت عليها».

ولا شك أن هذه المؤلفات المخطوطة عندما تطبع طبعات علمية ستقدم مادة غنية في مجال المصطلحات. وأقصد بالطبعات العلمية تلك التي تقوم على أساس المقابلة بين النسخ وتزود بالفهارس المختلفة ولا سيما فهارس المصطلحات والألفاظ التقنية، ومع الأسف فإن كتاب ابن بصال الذي طبع في تطوان خلا من أي مجهود في المقابلة والفهرسة، ولهذا فإن الإفادة منه لهذه الصورة غير متحققة، ومثله في هذا طبعة بانكيري لابن العوام التي أعيدت بالتصوير أخيرا. وهذا الكتاب قد صبت فيه كتب ابن بصال وابن حجاج وابن الخير والحاج الطغنري مع إضافات لمؤلفه ابن العوام وليس هو تلخيصا لكتاب الفلاحة النبطية كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون في المقدمة.

إن حركة التأليف في الفلاحة بالأندلس والمغرب لم تنته بانتهاء القرن السادس الهجري (الثاني عشر) بل إنها ظلت موجودة ولكنها انتقلت من الابتكار إلى الاجترار والاختصار، وأصبح علم الفلاحة علما تعليميا يصاغ في الأراجيز كأرجوزة ابن لبون التجيبي التي تشتمل على 1365 بيتا وتتضمن أهم ما ورد في فلاحة الطغنري وغيره، وقد طبعت في إسبانيا.

هذه نظرة سريعة على كتب الفلاحة التي ألفها الأندلسيون وأما المغاربة فلا نعرف لهم مؤلفات تضاهي ما ذكرنا، بل لا نعرف لهم فيها شيئا يذكر إلا ما كان من مختصر في الفلاحة لابن البناء يبدو أنه انتقاء من كتب الفلاحة الأندلسية كما فعل في كتاب الأنواء الذي نشره رينو عام ١٩٤٨، فقد رجع فيه إلى كتاب عريب بن سعيد وعبد الله بن حسين العريان وأضاف إليهما ما وجده خاصا بكل شهر في كتب الفلاحة والنبات. وفي باب التقاويم الفلاحية نجد أراجيز متعددة مثل تحفة الفلاح لأبي عثمان سعيد بن محمد الماجري وفي مقدمته يقول:

حذوت ما نقله إبن البنا لأنه القدوة في ذا المعنى

و أشهر من هذا الرجز رجز أبي مقرع للبطيوي معاصر ابن البناء ورجز المقنع للمرغيثي السوسي وفي هذه الأراجيز شذرات من التقاويم الفلاحية العجمية التي ظل الفلاحون في المغرب يتوارثون أصداءها إلى أن أظلنا العصر الحديث بأساليبه الفلاحية الجديدة وتقنياته المبتكرة.

وأخيرا فإن وجود نسخ عديدة من كتب الفلاحة الأندلسية متسخة في المغرب في القرن الماضي يدل على أن هذا التراث استمر حيا عند بعض الخواص ولو أنه لم يعد مما تدرس كتبه أو تحفظ متونه، والآن وقد أنشئت معاهد في بعض البلدان العربية لخدمة التراث العلمي العربي فإن على كلياتنا ومعاهدنا المتخصصة أن تنهض بخدمة التراث العلمي الأندلسي والمغربي، كما هو الشأن عند جيراننا الإسبان. وهذا واجب يتعين أن يشترك في النهوض به العلميون والأدبيون، أولئك لفحص المادة العلمية، وهؤلاء لضبط المادة اللغوية. ويمكن القول بأن للمادة اللغوية في التراث الفلاحي الأندلسي والمغربي تكون ثروة لا يستهان بها في ميدان المصطلح بمفهومه الحديث وذلك أن الكلمات الكثيرة التي نجدها عند ابن العوام وابن بصال وابن ليون وغيرهم هي كلمات لا تشرح حسب ما هو في المعاجم اللغوية الخالصة ولكنها تشرح حسب معناها الاصطلاحي ولعل أبسط مثال لهذا جذر ح.ر.ك فإن مشتقاته مثل حرك وتحرك وتحريك إلى آخره ترد في كتب الفلاحة في سياق خاص وتكتسب مدلولا معينا، وكذلك الشأن في كلمات حوض، هدف، سرير، تكبيس، تذكير، قليب، معمور، بور، زريعة، بعلي، ملوخ، فراخ، أوتاد، تعشيق، تحبير الخ، فهذه وكثير غيرها مما يرد في كتب الفلاحة تعتبر كلمات فنية أو مصطلحات فلاحية.

وثمة مصطلحات عجمية الأصل مثل المرجقيل والقبطال والطرغنة وغيرها. ومما يلاحظ أن هذه المصطلحات العجمية قليلة في كتب الفلاحة وهي في كتب النبات والحشائش أكثر من ذلك. ويمكن القول بأن المصطلحات العربية الفلاحية هي التي أثرت في غيرها.

لماذا أهمل المصطلح التراثي

د. علي القاسمي
مدير التربية
المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة
إيسيسكو ــ الرباط

بسم الله الرحمان الرحيم

ثراء التراث المصطلحي العربي

للغة العربية تراث فكري عريق، يتربع على مساحات جغرافية شاسعة على وجه الأرض، ويمتد عبر حقب طويلة في تاريخ الثقافة الانسانية. ويزخر هذا البحر المتلاطم من التراث العربي بالمنظومات المفهومية في شتى حقول المعرفة، ومختلف ميادين النشاط البشري، ويموج بالمصطلحات الحضارية والعلمية التي تعبر عن تلك المفاهيم بدقة وحيوية.

وقد تضافرت عوامل رئيسية ثلاثة على تمكين اللغة العربية من حيازة هذا التراث المصطلحي العملاق. وأولى هذه العوامل أن اللغة العربية أطول اللغات الحية عمرا، فإذا كانت اللغة الانجليزية الحديثة التي يفهمها الانجليز اليوم، مثلا، لا يزيد عمرها على مئتي عام، فإن عمر اللغة العربية، التي نستوعبها دونما جهد أو عناء، ينيف على الألفي حول وهي تزداد شبابا وتألقا، وتتعاظم عزا ورفعة. واللغة العربية هي الوحيدة من بين لغات المدنية الانسانية في العالم القديم (وأعني بها الفارسية والاغريقية واللاتينية والعربية) التي كتب لها أن تبقى على قيد الحياة. وهذا العامل الزمني الكمي منح العربية تراكما معرفيا غامرا وذخيرة مصطلحية هائلة.

والعامل الثاني الذي أسهم في ثراء التراث المصطلحي، هو قيام العرب منذ القرن السابع للميلاد بحمل رسالة الاسلام إلى مشارق الأرض ومغاربها، فاتحين ومهاجرين ومتاجرين، فاحتكت لغتهم ببيئات جغرافية متنوعة، واتصلت بمجتمعات ذات ثقافات متباينة، فواجهت مفاهيم وتصورات جديدة لم تألفها من قبل، ووجدت أشياء وذوات غريبة عليها لم تعهدها سابقا، فكان لا بد للغة العربية من توليد مصطلحات مبتكرة، ووضع ألفاظ مستحدثة، للتعبير عن تلك المفاهيم والتصورات ولتسمية تلك الأشياء والذوات. وهذا العامل الجغرافي النوعي أدى إلى إغناء التراث العربي بالمصطلحات الحضارية المتنوعة.

وثالث العوامل التي أمدت التراث العربي بدفق من المصطلحات هو اضطلاع العرب المسلمين بالريادة العلمية والفكرية في العالم لفترة طويلة. فقد رفعوا شعلة التقدم البشري لأكثر من سبعة قرون، وزادوها توهجا بما صنفوا من مؤلفات أدبية، وما أجروه من أبحاث علمية، وما اخترعوه من تقنيات مبتكرة. وكانت اللغة العربية هي الوعاء الذي استوعب تلك المادة والشكل الذي انتظم فيه ذلك المضمون، فزخرت بمصطلحات العلوم والفنون والآداب. وأضحت آنذاك أغنى اللغات مصطلحا كما كانت أثراها معجما وأبدعها نحوا.

رافد الزمان
(عمر العربية)
رافد المكان
(اتساع رقعتها)
رافد النوع
(تقدم فكرها)
مجرى المصطلحات

متى واجه العرب القصور المصطلحي في لغتهم ؟

مادام البحث العلمي مطردا والتقدم الفكري والحضاري متواصلا، فإن اللغة تنمو وتزدهر ومخزونها المصطلحي يتسع ويعظم. أما إذا أصيب الفكر بالركود، والبحث العلمي بالجمود، فإن ذلك ينعكس تلقائيا على اللغة التي تستعمل للتعبير عن هذا الفكر، وصياغة نتائج ذلك البحث. ويجري هذا الأمر طبقا لقانون الاستعمال

والاهمال في علم الأحياء الذي ينص على أن كل عضو يستعمل ينمو ويكبر، وكل عضو يهمل يصغر ويضمر.

ولقد تعرضت الحضارة العربية لظاهرة الركود والجمود تلك خلال ستة قرون على الأقل بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر الميلاديين. وقد رافق ذلك الانحطاط في المشرق والمغرب، وسقطت بغداد على يد المغول عام 1258 وسقطت غرناطة آخر معاقل المسلمين في الأندلس عام 1492، وخضعت معظم البلاد العربية للحكم العثماني لستة قرون تقريبا تضاءل خلالها دور اللغة العربية سياسيا وإداريا وثقافيا.

وفي فترات التدهور والانحطاط الثقافي عانت اللغة العربية الإهمال، وتكبدت الخسائر في مخزونها المصطلحي كما وكيفا، فسبتت كثير من مصطلحاتها في طي النسيان حتى لم يكد أهلها يتعرفون عليها، ولم يعد لها وجود في المخطوطات القابعة في مكتبات مهجورة أو المختبئة في مستودعات منزوية يصعب الوصول إليها.

وحوالي منتصف القرن التاسع عشر الميلادي تململت الأمة العربية في بوادر نهضة حديثة بفضل الثورة الصناعية في أوربا الغربية التي يسرت الطباعة والصحافة، ووفرت وسائط النقل السريعة فأدى ذلك إلى احتكاك العرب بالغرب فكريا وماديا.

وجاءت الثورة الصناعية والتقدم العلمي الذي أرهص لها ورافقها وأعقبها بسيل من المفاهيم الجديدة كان على العرب تمثلها والتعامل معها والتعبير عنها بلغتهم. وهنا واجه رواد النهضة الفكرية العربية قصور لغتهم في هذا الميدان. فكيف كان بإمكانهم الاستفادة من التراث لامدادهم بالمصطلحات اللازمة ؟ وماذا فعلوا في واقع الأمر لوضع المصطلحات الجديدة.

كيف كان بالامكان الاستفادة من التراث المصطلحي ؟

قبل كل شيء قد يسأل سائل : ولم نلجأ إلى التراث في وضع المصطلحات الجديدة ؟ أليس من الأسهل توليدها مباشرة ودون الرجوع إلى التراث ؟ وقد يبدو السائل محقا في سؤاله، ويظهر ما اقترحه لأول وهلة نهجا بسيطا من حيث تحقيقه. ولكن البساطة الحالية لا تعد سهولة حقيقية إذا ما أدت إلى تعقيدات لاحقة وتسببت في صعوبات بعدية. فإذا كانت اللغة تتوفر على مصطلحات في تراثها، وعمدنا إلى إغفال تلك المصطلحات وإهمالها، وعملنا على وضع مصطلحات جديدة تعبر عن ذات المفاهيم التي تعبر عنها تلك المصطلحات التراثية، فإن ذلك سيؤدي إلى إحدى نتيجتين لا مفر منهما أو كلتيهما : إما انقطاع تواصل اللغة وانفصام استمراريتها، وإما ازدواجية مصطلحية لا تخدم غرضنا في التعبير الدقيق والتفاهم السريع.

وهذا كله فمن الأفضل العودة إلى التراث لاستكناه مصطلحاته والاستفادة منها في التعبير عن أغراضنا المستجدة.

ويتم تحقيق ذلك بطريقتين أساسيتين :

الأولى : استكناه المصطلحات في التراث العربي المكتوب. ويمكن جرد المصطلحات العربية من مصدرين من مصادر التراث العربي المكتوب وهما :

أ ـ الشعر : فالشاعر العربي لم ينظم في قصائده أحاسيسه وعواطفه وانفعالاته المختلفة من فرح وترح وحب وحقد وفخر وتواضع ورضا وغضب وأمن وخوف فحسب، وإنما صور كذلك مجتمعه الذي يعيش فيه بعاداته وتقاليده ومعتقداته. ووصف البيئة التي تكتنفه بأجوائها وأنواعها، وحيواناتها ونباتاتها، ورسم فيه الطبيعة التي تحيط به بجبالها ووهادها، وبحارها وأنهارها، وصحاريها وفيافيها، وتحدث عن حضارته بعلومها وفنونها وعمارتها ووسائط نقلها، وسجل فيه تاريخ قومه الحافل بماضيهم وحاضرهم، ونجاحاتهم وإخفاقاتهم، وسلمهم وحربهم. ومن هنا قيل «الشعر ديوان العرب» وهذا فإن الشعر يشكل مصدرا ثرا للمصطلحات العربية في مختلف مجالات الحياة.

ب ـ الكتب العلمية : فالتراث العربي يضم مكتبة حافلة بالكتب العلمية المتخصصة في شتى صنوف المعرفة النظرية كالرياضيات والفيزياء والكيمياء والأحياء، ومختلف جوانب المعرفة التطبيقية كالطب والهندسة والفلك. وتشتمل هذه الكتب على طائفة كبيرة من المصطلحات الأساسية. وتتم الاستفادة من المصطلحات المتوفرة في كتب التراث والشعر عن طريق الجرد المنهجي الذي يبدأ جمعها وتصنيفها وتعريفها لتحديد المفاهيم التي تعبر عنها.

الثانية : استكناه المصطلحات في التراث العربي المنطوق. إذ يتوارث المهنيون والحرفيون والصناع مصطلحات مهنهم وحرفهم وصناعتهم جيلا بعد جيل، ويتوفرون على أسماء أدواتهم وآلاتهم ومعداتهم وعمليتهم المختلفة. ويستخدمونها في أحاديثهم اليومية. والكثرة الغالبة من هذه المصطلحات عربية فصيحة وصلت بالسماع والتلقي منذ قرون عديدة. وليس من الصحيح أن يتولى اللسانيون والمصطلحيون وضع مصطلحات جديدة دون الرجوع إلى أهل الاختصاص. ويمكن الاستفادة من تلك المصطلحات عن طريق جمعها من قبل باحثين مصطلحيين بمشافهة أهل الاختصاص وتسجيل محادثاتهم، وتوجيه الأسئلة إليهم، وترتيب حصيلة ذلك كله في شكل مصطلحات مصنفة معرفة، وأخيرا إشراك المختصين في وضع المصطلحات الجديدة المتعلقة بميادين اختصاصهم.

كيف وضعت المصطلحات العربية الجديدة :

وإذا كان تراثنا المكتوب والمنطوق يزخر بالمصطلحات العلمية والحضارية كما أغنا فهل أفاد منها رواد النهضة العربية في عملية وضع المصطلحات الجديدة ؟ للاجابة بأمانة على هذا السؤال لا مندوحة لنا من الرجوع إلى منهجيات وضع المصطلحات التي كانت متبعة إبان النهضة العربية الحديثة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، ولا مفر من التمعن في المصطلحات التي وضعت ذاتها، وإلقاء نظرة على الاستعمال الفعلي. وإذا قمنا بذلك ألفينا أن التراث لم يكن عنصرا من عناصر منهجيات وضع المصطلحات، وأن المصطلحات التراثية لا تشكل سوى نسبة ضئيلة من مجمل المصطلحات التي تم وضعها وتوليدها.

لقد واجه العرب القصور المصطلحي في لغتهم بوسائل لسانية معروفة تستخدمها اللغات عادة لتوليد المصطلحات التي تلزمها. وتنحصر هذه الوسائل بأربع ندرجها فيما يلي بحسب أهميتها في اللغة العربية :

- الاشتقاق
- الاستعارة أو المجاز
- التعريب
- النحت

ولم يعتمد «التراث» مصدرا من مصادر المصطلحات الجديدة إلا في وقت متأخر، وظهر النص عليه في ندوة «توحيد وضع المصطلحات العربية» التي عقدت في مكتب تنسيق التعريب بالرباط عام 1981 وشاركت فيها المجامع اللغوية والعلمية العربية والمؤسسات المعنية بوضع المصطلحات في الوطن العربي.

والمصطلحات الحضارية والعلمية التي استُقيت من التراث قليلة في عددها محدودة في نطاقها، ولم تكن نتيجة بحث منهجي بقدر ما كانت تمثل اجتهادات فردية جاءت عفو الخاطر، ويقع جلها في باب المجاز، كاستعارة (القاطرة) أي الناقة التي تقود (القطار) أي قافلة الجمال، لتدل على الآلة البخارية أو الكهربائية التي تسحب بقية عربات واسطة النقل المعروفة اليوم بالقطار.

لماذا أهمل التراث المصطلحي :

وإذا كنا قد اتفقنا على أن اللغة العربية ثرية بمصطلحاتها الحضارية والعلمية، وإذا كنا قد رأينا أن الثورة الصناعية والعلمية الحديثة قد أتت بسيل من المفاهيم الجديدة، وإذا كنا قد لحظنا أن العرب لم يستفيدوا من مصطلحاتهم التراثية في التعبير

عن المفاهيم الحديثة، فمن حقنا أن نتساءل لماذا أهمل المصطلح التراثي ولم يستفد منه كما ينبغي.

ولا أريد هنا الدفاع عن رواد النهضة العربية الفكرية أو تبرير توجهات اللسانيين والمصطلحيين العرب، وإنما أرغب فقط بعرض الأسباب وتبيان العوامل التي تضافرت لتحقيق تلك النتيجة. وفي مقدمة هذه الأسباب وتلك العوامل ما يلي :

1 — إن حالة الاستعجال التي فاجأت رواد النهضة الفكرية العربية وغمرتهم بسيل جارف من المفاهيم الحضارية والعلمية لم تسمح لهم بالبحث في التراث العربي، مكتوبه ومنطوقه، عن المصطلحات التي تعبّر عن تلك المفاهيم سواء أكانت موجودة أيام ازدهار الحضارة العربية ولها مقابلات جاهزة، أم كانت جديدة، ويمكن أن توجد لها مصطلحات مناسبة في تراثنا اللغوي. ولنأخذ مثلا حالة الصحفي العربي الذي كان يترجم مقالا من الفرنسية أو الأنجليزية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وواجهته مفردات لا مقابل لها في اللغة العربية انذاك، ترى هل يكون بمقدوره تأخير صدور صحيفته اليومية إلى حين قيامه بما يلزم من درس وبحث وتقص للعثور على المصطلحات المطلوبة. الجواب المنطقي بمقتضى النفي. وهكذا يضطر الصحفي إلى ابتكار المصطلح المطلوب وإن أعجزته الحيلة فإنه يستعير الكلمة الأجنبية مباشرة.

2 — إن ما يقرر حياة المصطلح هو الاستعمال وليس الوضع، فالوضع هو بمثابة الولادة وليس كل مولود يكتب له العيش والحياة، لأن العيش يقرره تعامل المجتمع مع المولود الجديد وتعهده بالرعاية والعناية. والمصطلح الذي يلقى القبول والاستعمال من قبل الجمهور هو الذي يحظى بالبقاء والاستمرار، أما المصطلحات التي لا تستعمل فهي بمثابة موتى لا وجود لهم إلا في سجلات النفوس.

ولقد تعرضت المصطلحات العربية لفترة طويلة من عدم الاستعمال الفعلي، خاصة خلال ستة قرون من الحكم العثماني، والخمول الحضاري الذي لحق الأمة العربية، مما أدى إلى انقطاع الصلة بين العرب وتراثهم المصطلحي. وعندما جاءت النهضة الحديثة بمفاهيمها الغنية لم تكن المصطلحات العربية التراثية ماثلة في الأذهان، فتجاوزها رواد النهضة العربية وكأنها لم تكن موجودة أصلا، وعمدوا إلى توليد مصطلحات جديدة أو اقتراض للمصطلحات المطلوبة من اللغات الحية الأخرى.

3 — وحتى لو اتجهت نية المثقفين العرب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى الاستفادة من المصطلحات التراثية فإن ذلك لم يكن بالإمكان، لأن مصادر تلك المصطلحات لم تكن في متناول أيديهم. فالمصطلحات مدونة في كتب التراث

العربي وهي ليست مطبوعة أو منشورة آنذاك وليست جاهزة للطبع، وإنما كانت بحاجة إلى تحقيق بعضها في صورة تصلح معها للطباعة والنشر. ولم ينشر من كتب التراث العربي في القرن الماضي إلا النزر الضئيل جدا في طبعات حجرية محدودة في الهند وتركيا ومصر. ولم تنشط حركة نشر التراث العربي إلا في النصف الثاني من القرن الحالي، عندما ازدهرت الطباعة وراجت حركة النشر وتوفرت أقسام الدراسات العليا في الجامعات العربية وأنشئت المراكز التي تعنى بتحقيق التراث العربي ونشره. ومعظم ما نشر من التراث يتعلق بالجانب الأدبي من الحضارة العربية الذي يجد رواجا في السوق أو يتجاوب مع توجهات المجتمع الأدبية، أما جل التراث العلمي فإنه لم يحظ بالتحقيق والنشر. ولهذا فإن إهمال المصطلح التراثي لم يكن مقصودا لذاته بقدر ما هو واقع لا مفر منه.

4 ــ ومن ناحية أخرى فإن المصطلح التراثي لم يكن كله سليم الوضع شائع الاستعمال خاليا من الشوائب والعيوب ؛ إذ أنّ طائفة من المصطلحات العربية التراثية هي الأخرى وضعت في عجالة أو نقلت من البيزنطية أو الفارسية أو اليونانية أو السريانية كما هو الحال عند تعريب الدواوين في زمن الخليفة الأموي عبد الملك أو ترجمة فلسفة اليونان في العصر العباسي الأول. وهكذا نجد في مصطلحاتنا التراثية مصطلحات دخيلة مثل (ميتافيزيقيا) و(اسطيقا) لم تثبت في الاستعمال وعدل الناس عنها وأخذوا يستخدمون بدلا منها «ماوراء الطبيعة» و«علم الجمال»، كما نجد أن هناك مصطلحات تراثية عربية أهملت في الوقت الحاضر لما لها من إيحاءات غير محبذة مثل «فن الحيل» الذي نستخدم بدلا عنه اليوم كلمة دخيلة (الميكانيك). فليس ثمة مهندس يرضى أن توصف مهنته بالحيل على الرغم من أن بعض المهندسين يزاولونه.

5 - وسبب أخير وليس آخرا هو أن التقدم العلمي في المئة سنة المنصرمة فاق بمخترعاته ومبتكراته من حيث الكم على الأقل جميع المنجزات العلمية للقرون الماضية. وهكذا جاء بمفاهيم لا عهد للانسانية بها من قبل. وإذا أخذنا مصطلحات ميدان الهندسة الكهربائية فقط نجد أن بنك المصطلحات التابع لمؤسسة سيمنز في ألمانيا مثلا يضم أكثر من أربعة ملايين مصطلح منها. ولهذا يمكن القول بأنه إضافة إلى الأسباب السابقة يجد المصطلحي العربي نفسه عاجزا عن العثور على المصطلحات التراثية التي تعبر عن هذه المفاهيم الجديدة كل الجدة الحديثة كل الحداثة، على الرغم من أنه يسعى إلى توليد مصطلحات عربية خالصة للتعبير عنها.

هذه هي في نظري أهم الأسباب التي أدت إلى إهمال المصطلح التراثي. ومازال أمامنا واجب جرد المصطلحات التراثية وتصنيفها وتعريفها وتحديد مفاهيمها للافادة منها فيما يقبل من عملنا المصطلحي.

بعض المراجع

1) أحمد الأخضر غزال، **منهجية التعريب** (الرباط : معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، 1974).

2) أحمد شفيق الخطيب، «حول وضع المصطلحات العلمية وتطور اللغة» في **معجم المصطلحات العلمية والفنية والهندسية** (بيروت : مكتبة لبنان، 1984) ص 6.

3) عبد العزيز بنعبد الله، مؤتمرات التعريب ودورها في توحيد المصطلح العربي، في **مجلة اللسان العربي**، العدد (19) الجزء (1) ص ص 11-16.

4) عبد العلي الودغيري، **قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب الشرقي** (الرباط : منشورات عكاظ، 1989).

5) عبد القادر الفاسي الفهري، «المصطلح اللساني» في مجلة **اللسان العربي**، العدد (23) ص ص 139-148.

6) علي القاسمي، **مقدمة في علم المصطلح** (بغداد : موسوعة الصغيرة، 1985).

7) محمد رشاد الحمزاوي : **المصطلحات اللغوية الحديثة في اللغة العربية** (تونس الجامعة التونسية، 1977) العدد 14 من حوليات الجامعة التونسية.

8) محمد المنجي الصيادي، **التعريب وتنسيقه في الوطن العربي** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1980).

9) محمود إسماعيل صيني، (مترجم)، **دليل المترجم** (الرياض : دار العلوم، 1985).

10) مصطفى الشهابي، **المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث** (القاهرة : 1965).

11) مكتب تنسيق التعريب، «قرارات ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلحات العلمية» المنعقدة في الرباط عام 1981، في مجلة **اللسان العربي** العدد (18) الجزء 1، ص 175.

12) مناف مهدي محمد، «المصطلح العلمي العربي قديما وحديثا» في **مجلة اللسان العربي**، العدد (30) ص ص 143-159.

التضخم والتضارب في المصطلح البلاغي

ذ. أحمد أبو زيد
كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

من المعروف أن علم البلاغة هو آخر علوم العربية نشأة وظهورا، ومرد ذلك في رأيي أنه علم يبحث في جمال التعبير اللغوي، ويحاول أن يضع القوانين التي تعين على استكشافه وتعليله

ومعلوم أن الجمال، حتى المحسوس منه، يستعصي على الوصف والتحديد والتقعيد حتى بعد الإحساس به وتذوقه.

وإذا كانت علوم اللسان العربي، أو بعضها على الأقل، قد نضج حتى احترق فإن علم البلاغة قد عاجله الهرم، وأدركه الجفاف قبل أن ينضج. وكان أحق علوم العربية بأن يصان، ويتعهد بالرعاية حتى يكتمل ويؤتي أكله، وذلك لأنه الوسيلة إلى إدراك أسرار كلام الله وإعجاز القرآن، وإلى معرفة أسرار العربية وتذوق جمالها.

لكن هذا العلم تعرض منذ ولادته لمؤثرات قوية عاقته عن التقدم والتطور في طريق النضج والاكتمال، ومن أهم تلك المؤثرات الخلافات الفكرية والمذهبية.

عصفت به في مهده عواصف الخصومة العنيفة بين العرب والشعوبية من جهة، وتقاذفته رياح الخصومة المذهبية بين الفرق الكلامية من جهة ثانية،

وكتاب «البيان والتبيين» أو التبين الذي يجسد ميلاد هذا العلم، يعطي فكرة واضحة عن الوسط الذي ولد فيه[1]. فالكتاب في جوهره دفاع صادق عن شرعية المولود، ومرافعة مخلصة لتأكيد حقه في الوجود في وجه خصومه من الشعوبيين وبعض الفرق الإسلامية،

---

(1) انظر التفصيل في المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن

ولقد زج بهذا العلم منذ ولادته في غمار الخلافات الكلامية، فتنازعه أنصار اللفظ وأنصار المعنى، فمزق جسده الضعيف وذهب كل فريق بشطر منه، هذا يقول البلاغة في اللفظ، وذاك يقول : البلاغة في المعنى، والخلاف في جوهره كلامي يضرب بجذوره في أصول العقيدة وعلم الكلام[2].

وأنى لمولود تلك حاله أن ينمو ويتدرج في مراحل النمو الطبيعي حتى يبلغ مرحلة النضج والإكتمال.؟

كان لهذه المؤثرات تأثير عميق في مصطلحات هذا العلم فوقع النزاع في مفاهيمها وتعيين المراد بها كذلك،

فإذا أضفنا إلى هذا ما وقع بعد من تضخم وتضارب في تلك المصطلحات اتضحت لأهم المؤثرات العامة التي أثرت سلبا في حياة علم البلاغة،

وسأقتصر في هذا المقال على الحديث عن مشكل التضخم والتداخل أو التضارب في مصطلحات هذا العلم.

المصطلح البلاغي في مرحلة التأسيس

ذكرت في مقدمة كلامي أن من أسباب تأخر نشأة علم البلاغة صعوبة وصف الجمال وإخضاعه للضبط والتحديد والتقنين، وأضيف الآن أن تلك الصعوبة قد ترتبت عنها صعوبة أخرى في تسمية فنون التعبير ومظاهر جمالها،

وإذا كانت السيطرة على الظاهرة الجمالية أمرا عسيرا، فتسمية تلك الظاهرة بالإسم الاصطلاحي المحدد أشد عسرا.

لذا لجأ العلماء الذين أسسوا هذا العلم إلى استخدام عبارات مجازية تقرب المعنى وتشير إليه.

وقد أوضح لنا عبد القاهر الجرجاني هذه الفكرة وبين ما يكتنف المصطلح البلاغي من غموض في مرحلة التأسيس، فقال : «واعلم أنك لا ترى علما في الدنيا قد جرى فيه الأمر بديئا وأخيرا على ما جرى عليه في علم الفصاحة والبيان، أما البديء فهو أنك لا ترى نوعا من العلوم إلا وإذا تأملت كلام الأولين الذين علّموا الناس، وجدت العبارة فيه أكثر من الإشارة، والتصريح أغلب من التلويح. والأمر في علم الفصاحة بالضد من هذا، فإنك إذا قرأت ما قاله العلماء فيه وجدت كله لو

(2) أنظر التفصيل في «مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن».

جله رمزا ووحيا، وكناية وتعريضا، وإيماء إلى الغرض من وجه لا يفطن إليه إلا من غلغل الفكر وأدق النظر... حتى كأن بَسْلاً حراما أن تتجلّى معانيهم سافرة الأوجه لا نقاب لها، وبادية الصفحة لا حجاب دونها»[3]

التضخم في المصطلح البلاغي

إذا ألقينا نظرة سريعة على حركة التأليف في علم البلاغة، وتتبعنا خط تطوره تبين لنا بوضوح كيف أخذت الفروع والأقسام تتكاثر، وكيف نتج عن ذلك تضخم كبير في قاموس المصطلحات وتبين لنا كذلك أن هذا الركام من المصطلحات مآله الاهمال، إن لم يتدارك بالتنظيم والترتيب والتصنيف.

حينما ألف الأمير ابن المعتز كتابه في البديع اقتصر فيه على ذكر ثمانية عشر فنا بديعيا سمى الخمسة الأولى منها بديعا، وسمى الفنون الأخرى محاسن الكلام. ثم ترك الباب مفتوحا لمن يأتي بعده، لمن أحب أن يقتدي به ويقتصر بالبديع على تلك الخمسة، أو أن يزيد عليها.

وقال : «ولعل من قصر عن السبق إلى تأليف هذا الكتاب ستحدثه نفسه وتمنيه مشاركتنا في فضيلته، فيسمى فنا من فنون البديع بغير ما سميناه به، أو يزيد في الباب منه كلاما منثورا...»[4]

وبعد ابن المعتز ألف قدامة ابن جعفر كتابه في نقد الشعر فأضاف إلى فنون البديع ثلاثة عشر فنا.

ثم جاء أبو هلال العسكري فعقد في كتاب الصناعتين بابا للبديع ذكر فيه ستة وثلاثين فنا بديعيا أضاف منها سبعة فنون.

وألف أسامة ابن منقذ كتابا سماه «البديع في نقد الشعر» جمع فيه خمسة وتسعين فنا بديعيا

والبديع عند هؤلاء يشمل فنون البلاغة كلها، لأنها كانت غير مقسمة بعد إلى علومها الثلاثة، ثم أخذ التنافس في تكثير فنون البديع يزداد. فألف ابن الأصبع المصري كتابين هما : «تحرير التحبير»، و«بديع القرآن»، جمع في الأول 125 فنا من البديع، ذكر أنه نقل منها عمن سبقه خمسة وتسعين فنا، وأضاف إليها ثلاثين فنا جديدا، قيل لم يسلم له منها إلا القليل،

---

(3) دلائل الإعجاز، ص 455
(4) البديع، ص 2-3

ثم شهد القرن الهجري السابع ظهور حركة نظم البديعيات فنظم صفي الدين الحلي بديعيته التي ضمت 150 بيتا، ضمن كل بيت منها فنا بديعيا

ونظم ابن جابر الأندلسي بديعيته (الحلةُ السيرا في مدح خير الورى) التي بلغت 127 بيتا.

ونظم عز الدين الموصلي بديعيته التي بلغت 145 بيتا.

وبتكاثر الفنون والأبواب تكاثرت المصطلحات. ومما زاد من تضخم قاموس المصطلح البلاغي كثرة التفريعات فالنوع الواحد من أنواع البديع ينقسم إلى أقسام، والأقسام تتفرع إلى فروع، يخترع لكل قسم وكل فرع مصطلح خاص، وزاد من تضخمه كذلك تعدد الأسماء والمصطلحات في تسمية القسم أو الفرع الواحد. كل يسمي بما شاء بدعوى أنه لا مشاحة في الأسماء،

ومن أوضح الأمثلة على الإكثار من التفريعات والمصطلحات صنيعهم بفن الجناس. والجناس بين اللفظين هو تشابههما في اللفظ مع اختلاف المعنيين وهو أنواع، منها :

1 - الجناس التام، وهو أن يتفق اللفظان في أنواع الحروف وأعدادها وهيئاتها وترتيبها.

فإن كانا من نوع واحد ، أسمين مثلا، سمي مماثلا.

وإن كانا من نوعين سمي مستوفى. والجناس التام أيضا إن كان أحد لفظيه مركبا سمي جناس التركيب.

ثم إن كان المركب منهما مركبا من كلمة وبعض كلمة سمي مرفوا.

وإلا، فإن اتفقا في الخط سمي متشابها.

وإن اختلفا سمي مفروقا.

وإن اختلفا في هيئات الحروف فقط سمي محرفا.

وإن اختلفا في أعداد الحروف فقط سمي ناقصا، وربما سمي هذا القسم مطرفا، وربما سمي مذيلا.

ثم الحرفان المختلفان إن كانا متقاربين سمي الجناس مضارعا .
وإن كانا غير متقاربين سمي لاحقا.

وإن اختلفا في ترتيب الحروف سمي جناس القلب، وهو ضربان : قلب الكل، وقلب البعض،

وإذا وقع أحد اللفظين المتجانسين جناس القلب في أول البيت، والآخر في آخره سمي مقلوبا مجنحا وإذا ولي أحد المتجانسين الآخر سمي مزدوجا أو مكررا أو مرددا[5].

والكثير من هذه الفروع سمي بأسماء أخرى لا نطيل بعرضها.

وفي هذا المثال ما يوضح ما نعنيه بتضخم المصطلح البلاغي.

وإذا علمنا أن الكثير من أبواب البديع وأساليبه وقع تقسيمها وتفريعها على هذه الصورة أمكن أن تتخيل مدى تضخم قاموس المصطلح البلاغي،

ولا يخفى ما يسببه هذا التضخم من العنت والإرهاق للبلاغة والبلاغيين، كما لا يخفى أن الاشتغال بحفظ تلك الأقسام والفروع وأسمائها يحيل علم البلاغة علما معقدا متعبا، ويحول دون الوصول إلى الغاية منه وهي تذوق الصور التعبيرية المحبوبة التي تطرب لها النفس.

إن الجناس مثلا من صور التعبير التي ترتاح لها النفوس وتجد لها متعة ولذة، لكن التفريعات والتقسيمات والمصطلحات التي وضعت لها طمست جمالها، وذهبت بحلاوتها، وأحالتها إلى صناعة جافة، وقوالب تعبيرية جامدة.

ومن أسباب تضخم المصطلح البلاغي، إضافة إلى ما تقدم، تسمية الفن البديعي الواحد، أو الصورة التعبيرية الواحدة، بالأسماء الكثيرة. ومن أقرب الأمثلة على ذلك أن الصورة التعبيرية التي يراعى فيها وجه من التناسب المعنوي بين مطلع الكلام ومقطعه، أو بين صدر البيت وعجزه، تلك التي سماها ابن المعتز برد أعجاز الكلام على صدوره، هذه الصورة أخذت أسماؤها تتكاثر حتى بلغت أربعة عشر مصطلحا هي :

الإرصاد، والإيغال، والتذييل والتسهيم والتصدير، وتشابه الأطراف، والتعقيب، والتكميل والتمكين، والتوشيح والتتميم والتناسب، وائتلاف الفاصلة مع ما يدل عليه سائر الكلام

وقل أن تجد فنا من فنون البديع لم تتعدد أسماؤه.

---

(5) أنظر الإيضاح في علوم البلاغة

والمتأخرون من البلاغيين، شعروا بما قد يسببه ذلك التعدد في المصطلحات من الالتباس. ورفعا لذلك الالتباس نراهم يحرصون في أول كل باب أو قسم على الإشارة إلى أسمائه المتعددة.

نجد ذلك واضحا في كتاب الإيضاح للقزويني : ذكر المطابقة وقال : وتسمى الطباق والتضاد أيضا :

وذكر مراعاة النظير، ثم قال وتسمى التناسب والائتلاف والتوفيق أيضا،

وذكر الارصاد، وقال : ويسمى التسهيم أيضا

وذكر التورية، وقال : وتسمى الإيهام أيضا[6].

ونجد مثل هذا عند البلاغيين الآخرين[7]

محاولات لتنظيم المصطلح البلاغي

ظهر في القرنين الهجريين السابع والثامن بلاغيان مغربيان ساءهما ما وجدا عليه علم البلاغة من سوء التنظيم، وشعرا بما يرهق كاهله من ذلك الركام الثقيل من التفريعات والمصطلحات هما أبو محمد السجلماسي، وابن البناء المراكشي، فحاول كل من جهته أن ينظم هذا العلم ويخفف من تضخم قاموسه الاصطلاحي أو المصطلحي،

فألف الأول كتابه القيم «المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع» ومن مقدمة هذا الكتاب يظهر هاجس التنظيم والترتيب والتصنيف الذي كان يشغل بال المؤلف ظهورا بينا، جاء في تلك المقدمة : «وبعد فقصدنا في هذا الكتاب الملقب بكتاب المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع إحصاء قوانين أساليب النظوم التي تشتمل عليها الصناعة الموضوعة لعلم البيان وأساليب البديع وتجنيسها في التصنيف، وترتيب أجزاء الصناعة في التأليف على جهة الجنس والنوع، وتحرير تلك القوانين الكلية وتجريدها من المواد الجزئية بقدر الطاقة»[8].

وهكذا حاول السجلماسي أن يجمع شتات صناعة البديع وينظمها في أجناس عشرة عالية، ثم ألحق بكل جنس ما يدخل تحته من أنواع. وبذلك قدم تصورا فريدا لهذه الصناعة، وحسبه ذلك فضلا

---

(6) كتاب الإيضاح في علوم البلاغة

(7) أنظر مثلا الفوائد المشوق إلى علوم القرآن والبيان لابن القيم

(8) المنزع البديع : المقدمة

أما ابن البناء المراكشي فقد وعى مقصد السجلماسي فصار على مدرسته ومنهجه في التنظيم والتقليل من التفريعات والمصطلحات، فألف كتابه الروض المريع في صناعة البديع، فزاد على سلفه في الاختصار والتقليل من الأنواع والأقسام، وقد أوضح في خاتمة كتابه بعض ما وقع في أقسام البديع من الائتلاف والتداخل وصرح بأن ما رآه من التداخل والاشتراك في الأسماء هو الذي جعله يؤلف في هذه الصناعة، وهذه فقرة من كلامه : قال : «وقد تلتف أقسام البديع بعضها ببعض فتركب وتتداخل، والأجل ذلك يختلف أهل هذه الصناعة في الأمثلة الجزئية فيضعها بعضهم في قسم ويضعها آخرون في قسم آخر. كما يختلفون أيضا في أسامي تلك الأقسام»[9]

هاتان التجربتان تصلحان – في رأيي – منطلقا وأساسا لتنظيم هذا العلم والتخفيف من تضخم مصطلحاته، وإلا فسيكون مصير تلك المصطلحات، وربما علم البلاغة عموما، الإهمال والنسيان.

التضارب في استخدام المصطلح البلاغي

بدأ التضارب في هذا المصطلح منذ وقت مبكر من نشأة علم البلاغة فقد ذكرت المصادر أن قدامة بن جعفر خالف ابن المعتز في بعض مصطلحاته، من ذلك أن ما سماه ابن المعتز وغيره بالمطابق أو الطباق، سماه قدامة بالتكافؤ، وما سماه آبن المعتز وغيره بالجناس سماه قدامة بالمطابق، ومعنى الطباق عند الأول : التضاد والتقابل، ومعناه عند قدامة : التماثل والتشابه

تباينت مواقف العلماء من صنيع قدامة، فأنكر عليه بعضهم، وتساهل الآخرون،

وممن أنكر عليه صنيعه الحسن بن بشر الآمدي، قال : «إن هذا اللقب يعني المطابق، وإن صح بموافقته معنى الألقاب، وأنها غير محظورة فإن الناس قد تقدموا أبا الفرج في تلقيب هذه الأنواع مثل آبن المعتز وغيره، وكفوه المؤونة في اختراع ألقاب تخالفهم.

قال آبن سنان : والصواب ما قاله أبو القاسم، يعني الآمدي»[10]

وذكر السجلماسي الخلاف في هذا المصطلح وأكد أن النظر العقل يوجب

---

(9) الروض المريع 173

(10) سر الفصاحة ص :

ألاّ تشاح فيَ التعبير والأسامي، مع قيام المعاني ونصور جوهرياتها، ثم استدرك وأوضح الشرط اللازم لنقل الإسم من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي وهو المشابهة، ثم قال : «وإذا كان اسم الطباق منقولا إلى علم البيان على طريق المشابهة، وتقرأنه من الوضع الأصيل الأفصح عند أصحاب اللسان العربي، يقال بمعنى المخالفة والمنافرة فأصحاب الرأي الأو ل - يعني أبن المعتز ومن معه - أولى بقصب السبق»[11]

وإلى مثل هذا ذهب أبن البناء فحينما ذكر الاختلاف بين البلاغيين في المصطلحات بين أن ذلك «ليس مخلا بالصناعة، وقال : فإنه إذا وقع الاتفاق على الصور الجزئية الشخصية التي فيها فلا يضر الاختلاف في إدراجها تحت أي كلي كان، ولا تسميتها بأي اسم كان، لأنه لو قدرنا أنها لا اسم لها أصلا لم تبطل حقيقتها»[12].

ويبدو أن قولهم لا تشاح في الاصطلاح كان من أهم أسباب تضخم قاموس المصطلح البلاغي. لأنه ترك الباب مفتوحا لاختراع المصطلحات والتكثير منها، كل يسمي الأساليب التعبيرية بما يشاء ويضع لأبواب البلاغة من العناوين والأسماء ما يحب.

وهكذا رأينا الصورة التعبيرية الواحدة تأخذ عند كل مؤلف اسما خاصا، فما سماه ابن المعتز بالجناس سماه قدامة بالمطابق، وسماه أبو هلال العسكري بالتعطف،

ونتج عن التضارب في استخدام المصطلحات اختلاط الأساليب وتداخل الفنون.

فهذا قول النبي ﷺ للنساء : «ارجعن مأزورات غير مأجورات» الذي راعى فيه التناسب اللفظي بين مأزورات ومأجورات فخالف فيه الأصل في مأزورات، إذ قال مأزورات بالهمز، والأصل موزورات. هذا المثال نجده عند ابن سنان الخفاجي في باب الإسجاع والازدواج، وعند أبن أبي الأصبع المصري وأبن القيم في باب المناسبة اللفظية، وعند أبن هشام في كتابه المغنى في باب المجاورة وعند أبن منظور صاحب لسان العرب في باب الاتباع والمجاورة.

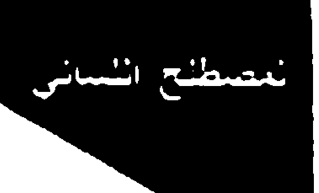
ولا يخفى ما قد يسببه هذا التعدد في تسمية المثال الواحد من الإلتباس والاضطراب لطلاب الأدب.

خلاصة القول أن علم البلاغة مثقل بقاموسه الاصطلاحي، ونعتقد أن هذا المصطلح لا يستطيع أن يخرج من دائرة الإهمال إلى دائرة الإعمال إلا إذا أعيد تنظيمه وترتيبه وتهذيبه.

---

(11) المنزع البديع ص : 374

(12) الروض المريع ص 173



استثمار المصطلح التراثي في اللسانيات الحديثة : اللسانيات الوظيفية نموذجا

د. أحمد المتوكل
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

سأتناول الاشكال الذي من أجله انعقدت هذ الندوة المباركة ــ المصطلح التراثي أيُعْمَل أم يُهْمَل ــ من خلال تجربتي الشخصية التي آمل أن تكون ــ من حيث سلبياتها خاصة ــ مثاراً جيداً لنقاش مثمر حول مدى إمكان استثمار المصطلح العربي القديم في الدرس اللساني المعاصر.

كانت علاقتي بالنتاج اللغوي العربي القديم علاقتين :

أ ــ علاقة العارض المقوِّم المقارِن

ب ــ علاقة المقترض. وكان ذلك في مرحلتين اثنتين : اهتممت في المرحلة الأولى باستشفاف النظرية الثاوية خلف ما ورد في التراث ــ نحواً وبلاغة وأصولاً ومنطقاً وتفسيراً وفقه لغة ــ في باب الدلالة بأنماطها"[1].

بعد إعادة تنظيم ما جاء في هذا الباب متفرقاً حاولت أن أؤوِّله (أن أصوغه صياغة تقربُه مما يقابله في الفكر اللساني الحديث) وأن أقارنه بنظريات لسانية حديثة تؤاسره من حيث الموضوعات المبحوث فيها ومن حيث نمط المقاربة المعتمد. أما في المرحلة الثانية، فقد مددت بين الفكر اللغوي العربي القديم وأحد النماذج اللغوية الوظيفية الحديثة، نموذج «النحو الوظيفي» جسراً مكنني، وأنا بصدد معالجة قضايا

(1) المتوكل (1982)

تداولية في اللغة العربية، أن أستعير من مؤلفات اللغويين القدماء مامست إليه الحاجة وما رأيته وارداً مناسباً[2]. وهذه أمثلة لما اقترضته من البلاغيّين عبد القاهر الجرجاني والسكاكي :

أ — تحليلات الجرجاني للتراكيب المتوسط فيها المفعول بين الفعل والفاعل[3] التي من قبيل (1) والتراكيب[4] الممثل لها بالجملتين (2 أ — ج) ومعالجته لبعض جوانب ظاهرة العطف[5] :

(1) قتل الخارجيَّ زيد
(2) أ — المنطلق زيد
ب — زيد المنطلق
ج — زيد هو المنطلق

ب — تنميط السكاكي لأنواع الخبر («ابتدائي» و«طلبي» و«إنكاري»)[6] وما يلائم كلّ نوع من مقام وتحليله لظاهرة «الاستلزام التخاطبي»[7] وبعض المفاهيم الواردة في مقاربته لظاهرة «القصر» كمفهومي «القلب» و«التعيين»[8]. في نفس المرحلة ترجمنا بعض المصطلحات الغربية بمصطلحات تراثية منها على سبيل المثال : «فاعل» في مقابل «Subject»، و«مفعول» في مقابل «Object»[9] و«مبتدأ» في مقابل «Theme» وغير ذلك.

هذا مختصر شديد الاختصار لعلاقتي بالتراث اللساني في مرحلتي عرضه وتأويله ومرحلة استيحائه واستثماره. ولنرَ الآن، كيف تم التعامل مع المصطلحات التراثية على وجه الخصوص، في كل من هاتين المرحلتين.

حين عرضت لما عرضت له من جوانب في النظرية الدلالية العربية استعملت المصطلحات التي جرت على أقلام المفكرين العرب القدماء ذاتها. ولم يكن بإمكاني أن أفعل غير ذلك إذ أن الوصف الموضوعي لأية نظرية يقتضي، كما هو معلوم، ألا يخرج الواصف عما وضعه لها أصحابها من ألفاظ ورموز. وحين عمدت إلى تأويل

---

(2) المتوكل (1985) و(1986) و(1987) و(1988 أ) و(1988 ب) و(1989).
(3) المتوكل (1986)
(4) المتوكل (1987)
(5) المتوكل (1986)
(6) المتوكل (1985)
(7) المتوكل (1986)
(8) المتوكل (قيد الطبع)
(9) بالنسبة لهذين المصطلحين اتبعنا جمهور الباحثين العرب المعاصرين

هذه النظرية ومقارنتها. بما يؤاسرها من نظريات لسانية حديثة، اضطررت إذّاك إلى استخدام لغة واصفة معاصرة قصد التمكن من الحديث عن هذه النظريات جميعها بلغة واحدة. ولم يكن ذلك اختياراً بل كان ضرورة إذ لا يجوز أن يقارن بين نظريتين ما إلا إذا صيغتا صياغة واحدة أو على الأقل، صياغتين متقاربتين.

أما في مرحلة الاقتراض، فقد كنت مخيّرًا بين أمرين كلاهما — نظريا — سائغان : أن أُبقي على المصطلح القديم للدلالة على المفهوم المقترض وأن أستبدل به مصطلحاً جديداً. لجأت إلى الاختيار الأول في حالات كان فيها المصطلح القديم في المستوى المطلوب من الدقة والتحديد كما هو شأن مصطلحات «الحصر» و«القلب» و«التعيين» و«التقوية» و«التخصيص» المستقاة بما تدل عليه من مفاهيم من مؤلفات علم البلاغة، واستخدمت في غير هذه الحالات مصطلحات حديثة للدلالة على المفاهيم القديمة المقترضة، خاصة حين بدا لي أن المصطلح القديم لا يرقى إلى ما يتطلبه الضبط المصطلحي من دقة. وقد كنت في ذلك مراعيا، جهد الامكان، تطابق (لو على الأقل تقارب) المصطلح الحديث والمفهوم القديم. مثال ذلك ما ارتأيت فعله حين استعرت مصطلح «محور» (Topic) للدلالة على الوظيفة التداولية التي يأخذها المكون المتوسط بين الفعل والفاعل في التراكيب الممثل لها بالجملة (I) أعلاه مستبدلاً إياه بعبارة «العناية والاهتمام» الواردة في تحليل الجرجاني لهذا الضرب من التراكيب والتي بدت لي من العموم ما يجعلها غير كفيلة بتأدية ما يؤديه المصطلح الحديث.

أما الترجمة — وهنا تكمن بؤرة الإشكال — فقد سِرتُ فيها على النهج التالي :

أ — عرّبت، في الغالب الأعم من الأحوال، المفاهيم اللسانية الحديثة (ما ورد منها في أدبيات اللسانيات الوظيفية على الخصوص) عن طريق مصطلحات مستحدثة من ذلك، للتمثيل فحسب، «بؤرة» في مقابل «Focus» و«محور» في مقابل «Topic» و«ذيل» في مقابل «Tail»...

ب — وعمدت في بعض الأحيان، كما سبقت الاشارة إلى ذلك، إلى اقتراض مصطلحات قديمة للدلالة على المفاهيم الحديثة. وقد شجعني على ذلك عدد من الحوافز أجمل أهمها في ما يلي :

1 — لم يتورع اللسانيون المحدثون في الغرب من توظيف مصطلحات قديمة بعد أن أعادوا تعريفها حسب ما يتلاءم والنظرية التي يشتغلون في إطارها. من أشهر هذه المصطلحات المنقولة من الدلالة على مفهوم قديم إلى الدلالة على مفهوم حديث (بل على مفاهيم حديثة متباينة) مصطلحات «Sujet» و«Objet» و«Verbe» و«Phrase».

2 ــ انتهج النهج ذاته كثير من اللسانيين العرب المعاصرين إذ استخدموا مصطلحات نحوية قديمة للدلالة على مفاهيم حديثة كالفعل والفاعل والمفعول والحال والجملة وغير ذلك. فمصطلح «الفاعل» مثلاً، نُقل من الدلالة على مفهومه النحوي القديم للدلالة على مفاهيم جديدة مختلفة اختلاف الأطر النظرية التي تنتمي إليها الكتابات اللسانية العربية المعاصرة كالفاعل في النحو التقليدي التحويلي والفاعل في النحو العلاقي والفاعل في النحو الوظيفي..

3 ــ يساعد استخدام المصطلح التراثي، فيما يبدو لي، على مد الجسور بين الفكر اللغوي العربي القديم والفكر اللساني العربي الحديث على مستوى الكتابة على الأقل. فهو قمين، مع تضافر عوامل أخرى، بالتمكين من تلافي القطيعة التي نلاحظها بين التراث اللغوي ونتاج اللسانيين العرب المعاصرين والتي يشكل مظهراً من أبرز مظاهرها ما يقوم بين التأليفين من اختلاف مصطلحي.

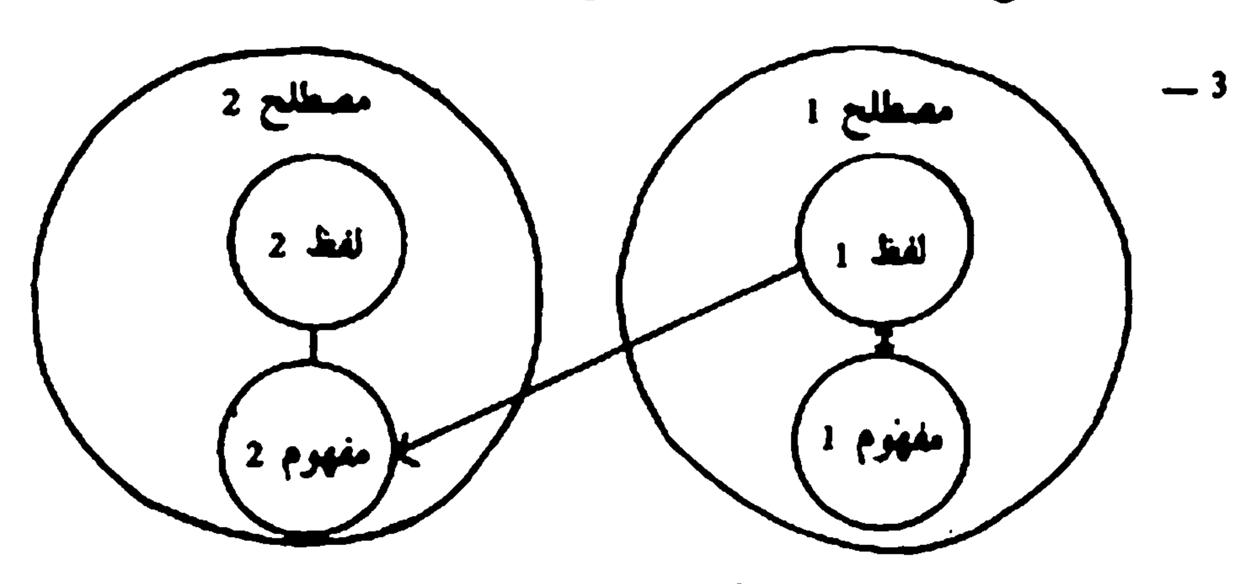
4 ــ لاستعمال المصطلحات التراثية في مجال تعريب المفاهيم الغربية مزايا عملية كذلك. فهو يسهم في توحيد المصطلح اللساني العربي المعاصر ويخفف، بذلك، من البلبلة التي تسود في هذا الميدان. وهو يشكل إحدى الوسائل العملية لنشر الفكر، اللساني العربي المعاصر بتيسير عمليتي القراءة والفهم على المتلقي في العالم العربي واستعمال المصطلح التراثي يمكن، إلى هذا وذاك، إذا وُظف المصطلح توظيفا معقولا ــ أن يكون قناة من قنوات تمرير الخطاب اللساني في الجامعات والمؤسسات التعليمية إذ يساعد الطالب على ربط ما يتلقاه في مادة اللسانيات بما لُقّنه في مواد اللغة العربية من نحو وصرف ومعجم وبلاغة..

هذا بعض ما يمكن أن يكون حافزاً للساني العربي على توظيف المصطلحات التراثية سواء في مجال التدريس أم في مجال الانتاج بعد إعادة تعريفها بما يلائم النظرية التي يُدرِّسها أو يشتغل في إطارها : إلا أن الممارسة الفعلية أثبتت ــ فيما يتعلق بتجربتي الشخصية على الأقل ــ أن عملية توظيف المصطلح التراثي هذه ليست بالعملية الميسورة على الاطلاق وأن ما يمكن أن يُتوخى منها، نظريا، من فوائد غالبا ما ينقلب، في خضم التطبيق الفعلي، إلى مخاطر يمكن أن تصبح باعثاً وجيها على تجنب استخدام المصطلح القديم في عملية الترجمة ــ تجنبا يكاد يكون كليا. ويمكن في رأيي، أن نقسم العوائق التي تعسِّر هذه العملية إلى مجموعتين رئيستين اثنتين : عوائق «داخلية» (أو نظرية) وعوائق «خارجية» (أو عملية). وفي ما يلي بعض مما يمكن إدراجه في كل من هاتين المجموعتين :

أ ــ يَرِد المصطلح القديم، في أصله، موضوعاً للدلالة على مفهوم يتم تحديده

داخل النسق المفهومي الذي يشكل الجهاز الواصف في الفكر اللغوي القديم. وما يصدق على المصطلح القديم ينسحب (ربما بشكل أوضح) على المصطلح الحديث. نحن، إذن، حين نكون بصدد التعريب عن طريق المصطلحات القديمة، أمام مصطلحين دالين على مفهومين ينتميان إلى نسقين مفهوميين مختلفين. ويتم هذا الضرب من التعريب عبر عمليتين أساسيتين اثنتين : إفراغ المصطلح القديم من المفهوم الذي يدل عليه وشحنه بالمفهوم الدال عليه المصطلح الحديث كما يوضح ذلك الرسم التالي (باعتبار المصطلح 1 مصطلحا قديماً والمصطلح 2 مصطلحا حديثا) :

3 —



يستخلص من الرسم (3) أن ناتج التعريب بهذه الطريقة عبارة اصطلاحية تأخذ لفظ المصطلح القديم ومفهوم المصطلح الحديث.

هذا النقل المفهومي لا يتم دائما بالنجاح المأمول كما سلفت الاشارة إلى ذلك. وأهم ما يحول دون نجاحه حالتان : تمكُّن الترابط بين لفظ المصطلح القديم وما يدل عليه بحيث يستعصي إفراغه منه، ومباينة المفهوم القديم للمفهوم الحديث المزمَع إحلاله محلّه. ونمثل لهذا بتعريب مصطلح «Focus». يُعرَّف هذا المفهوم باعتباره وظيفة تداولية، داخل النحو الوظيفي، كما يلي :

4 — «تُسنَد الوظيفة الـ «Focus» إلى العنصر الحامل لأبرز معلومة في الجملة بالنظر إلى المقام»[10].

لنفرض أننا، لتعريب هذا المصطلح، اخترنا، بدلا من المصطلح المولَّد «بؤرة» أحد المصطلحات البلاغية القديمة، وليكن مصطلح «التخصيص» مثلا. اختيار هذا المصطلح القديم مقابلاً للمصطلح الغربي الحديث سيكون، قطعاً، اختيار غير موفق للأسباب التالية :

(10) ديك (1978) ص 19.

1 ـــ يتحدد المفهوم الدال عليه لفظ «التخصيص» في الفكر اللغوي العربي القديم داخل نسق مفهومي يقابل فيه (مماثلةً ومباينةً) مفاهيم «التوكيد» و«الحصر» و«التقوية» و«العناية» وغيرها.

2 ـــ قد يلتقي مفهوم التخصيص ومفهوم «Focus» في كونهما يتقاسمان سمة التركيز على أحد عناصر الجملة باعتباره حاملا لمعلومة معيّنة، لكن من الواضح أن المفهوم الغربي أوسع وأعم من المفهوم العربي فلا تطابق بينهما البتة.

3 ـــ ويواكب عدم التطابق بين المفهومين عدم التطابق بين حقليهما الماصدقيين. فالمصطلح الغربي، لعمومه، يحيل إلى ضروب متعددة من التراكيب كالتراكيب «المصرية» و التراكيب «شبه المفصولة» والتراكيب «الاضرابية» والتراكيب المقدم فيها أحد المكونات على الفعل، المثل لها، بالتوالي، بالجمل (5 أ) و(5 ب) و(5 ج) و(5 د) :

5) أ ـــ ما عشق خالد إلا هِنداً
ب ـــ التي عشقها خالد هِند
ج ـــ ما عشق خالد زينب بل هِندا
د ـــ هِنداً عشق خالد

أما مصطلح التخصيص فينحصر حقله الماصدقي، عند البلاغيين[11]، في الضرب الأخير من التراكيب (التراكيب المثل لها بالجملة (5 د).

لهذه الأسباب يعسر (إذا لم يكن ذلك من المتعذر) أن يعرّب مصطلح «Focus» عن طريق اقتراض المصطلح البلاغي القديم «التخصيص». والأجدر في هذه الحالة اللجوء إلى لفظ مولّد، كلفظ «البؤرة» مثلا. ولنشر إلى أن ما قلناه عن مصطلح «التخصيص» ينسحب على باقي المصطلحات البلاغية القديمة التي تماثله والتي يمكن أن تتبادر إلى الذهن حين الشروع في تعريب المصطلح الغربي الذي نحن بصدده. فالتباين القائم بين هذا المصطلح، مفهوماً وماصدقاً، ومصطلح «التخصيص» قائم بينه وبين مصطلحات «التوليد» و«الحصر» و«التقوية» و«العناية».

ب ـــ هب، الآن، ـــ جدلا ـــ أننا تغلبنا على هذه الصعوبات النظرية واستطعنا القيام بالنقل المفهومي، فهل سيتسنى لنا تمرير المصطلح المقترض دون مشاكل ؟.

---

(11) يكاد مفهوم «التخصيص» يرتبط عند البلاغيين بالتقديم. يقول السكاكي في هذا الباب : «والتخصيص لازم التقديم».

يتوقف استقرار المصطلح المستعار في النسق المنقول إليه، بوجه عام، على مدى نجاح عملية إفراغه من المفهوم الذي كان يدل عليه في نسقه الأصلي. وعملية الافراغ هذه تعني، في الواقع، أن المستعمل للمصطلح أصبح قادرا على أن يفصل فصلا تاما بين الحمولة المفهومية القديمة لهذا المصطلح وبين ما أصبح يرمز إليه في الاستعمال الجديد. يبدو لي أنه من العسير جداً أن نحدث هنا في العالم العربي لما للفكر اللغوي العربي القديم من حضور سواء على مستوى الكتابة اللسانية ثم على مستوى التدريس الجامعي[12]. فالمتلقي عندنا (قارئا أو طالباً) يستحضر بصفة آلية المفاهيم القديمة لمصطلحات «الفاعل» و«المفعول» و«الجملة» حتى حين ترد هذه المصطلحات في سياق نظرية لسانية حديثة. وينتج عن ذلك، في ذهن المتلقي، تضارب بين المفاهيم تكون الغلبة فيه، عامة، للمفهوم القديم. من شأن هذا، طبعا أن يُشكل أحد العوائق الأساسية التي تحول دون استيعاب النظريات اللسانية الحديثة وتمثلها التمثل المنشود بل إنه كفيل، في الوقت ذاته، بأن يكون من عوامل التشويش التي تمنع من فهم الفكر اللغوي القديم نفسه فهما صحيحاً لا يعتوره تداخل ولا يشوبه إسقاط..

هذه أيها الحضور الكريم، بعض ملامح تجربة شخصية في مجال التعامل مع التراث اللغوي عرضا وتأويلا واستثمارا. وأرجو أن يكون ما أوردته في هذا الصدد من مشاكل على الخصوص، كفيلا بأن يشكل منطلقا معقولا لوضع منهجية عامة تضبط مختلف أنماط المحاورة بين اللسانيات الحديثة والفكر اللغوي القديم[13] بما في ذلك ما يخص المصطلح وفي انتظار أن يتم هذا، يمكن أن نجيب على السؤال الذي يشكل محور هذه الندوة، بالاستخلاصات الجزئية المؤقتة التالية :

ــ إعمال المصطلح التراثي إعمالان : إعمال واجب وإعمال جائز. والاعمال الجائز نوعان : اعمال جائز مطلقاً وإعمال جائز بقيد.

---

(12) ليس الأمر كذلك في الغرب حيث يُلاحظ أن النحو التقليدي هناك أصبح في تقهقر مستمر أمام اللسانيات الحديثة. من شأن هذا، طبعاً، أن يسهل عملية استخدام مصطلحات قديمة (مع إعادة تعريفها) للدلالة على مفاهيم لسانية حديثة إذ ليس ثمة ما يمكن أن يشوّش عملية تلقي المصطلح المعاد توظيفه.

(13) من المعلوم أن لجميع الباحثين اللسانيين العرب المعاصرين تجربة في مجال التعامل مع التراث ومع مصطلحاته على الأخص وأن لهم انطلاقاً من هذه التجربة، آراءاً وأفكاراً وتصورات منهجية تختلف من باحث إلى آخر. ما قدمته في هذا العرض ليس إلا عينة لما يمكن أن يواجهه الباحث اللساني العربي من صعوبات ومشاكل في هذا المجال.

ـ يتحتم استعمال المصطلحات التراثية حين يراد عرض التراث عرضا موضوعيا، إذ لا يسوغ أن يُعرض بمصطلحات غير مصطلحاته. وما يصدق على التراث في هذا الباب يصدق على غيره من النظريات اللسانية بل على كل النظريات.

ـ يجوز للمفهوم المقترَض من التراث أن يظل مدلولا عليه بلفظه ويجوز أن يُستبدَل به لفظ حديث إذا لم يكن اللفظ القديم في المستوى المطلوب ضبطاً ودقة أو إذا روعي التناسب بين المصطلحات.

ـ كما يجوز أن يُعرَّب المصطلح الحديث بواسطة مصطلح تراثي إذا توافرت مجموعة من الشروط. أما إذا عسر توافر هذه الشروط أو توافر بعضها ـ وهذا ما يحدث غالبا ـ فالأولى اللجوء إلى استحداث مقابل.

المراجع

باللغة العربية

المتوكل، أحمد، (1985)، الوظائف التداولية في اللغة العربية، الدار البيضاء، دار الثقافة.

المتوكل، أحمد، 1986، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي. الدار البيضاء. دار الثقافة.

المتوكل، أحمد، 1987، من البنية الحملية إلى البنية المُكوّنية. الدار البيضاء. دار الثقافة.

المتوكل، أحمد، 1988، من قضايا الرابط في اللغة العربية الرباط. منشورات عكاظ

المتوكل، أحمد، 1988 ب قضايا معجمية، الرباط. الشركة المغربية للناشرين المتحدين.

المتوكل، أحمد، 1989، اللسانيات الوظيفية : مدخل نظري. الرباط. منشورات عكاظ.

المتوكل أحمد، (قيد الطبع). الوظيفة والبنية. مقاربة وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية. الرباط. منشورات عكاظ.

باللغات الأجنبية

Dik, Simon C, 1978. Functional Grammar. Amsterdam : North-Holland.
Moutaouakil, A., 1982, Réflexions sur la théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe, Rabat : Publications de la Faculté des lettres.

الأبجدية اللغوية بين اللغويات القديمة والمعاصرة

د. أحمد العلوي الأطلسي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

الأبجدية المعروفة علامات تُعيّن كائنات لغوية هي الحروف والكلمات، أبجدية تُعيّن كائنات مرئية أو مفروضة مدرَكة هي موجودات العالم الطبيعي المدرَك بالوسائل الحسية العادية والمفاهيم أو المصطلحات التقنية اللغوية، أبجدية تُعيّن الكائنات اللغوية المنتمية إلى مستويات مختلفة. تختلف الأبجدية الحروفية عن الأبجدية التصورية أو المفاهيمية في أنها غير مؤسسة ولكنها إملائية وإملائيتها راجعة إلى محدودية المجال الذي تتصل به الأبجدية الحروفية، أما الأبجدية التصورية فأبجدية مختزلة ومؤسسة وغير إملائية والنحو العربي والنحو الغربي ليسا إلا أبجديتين مختزلتين مؤسستين غير إملائيتين والعبارة الأصوب أن يقال إن النحو العربي ككل الأنحاء ليس إلا نتاجا لأبجدية قائمة قبل النحو نفسه. دليل ذلك أن الأبجدية التصورية التي قام عليها النحو العربي وصنعها النحاة العرب هي التي تُتخذ الآن في سياق النحو التوليدي أو غيره من الأنحاء المقترحة وذلك معناه أن الأبجدية الواحدة قد تقوم عليها أنحاء كثيرة.

هذا كله لن يبين إلا إن عرفنا مجال الأبجدية. إن الجملة والعبارة والفقرة والكلمة والنص كلها كلمات تنتمي إلى مجال الأبجدية ولكن الذي على الأبجدية أن تحدده هو الكائنات اللغوية القائمة بغض النظر عن إطار القيام وهذه الكائنات اللغوية التي ستتخذ أسماء في الأبجدية المقترحة ليست شيئا متقدما بذاته وبصفات ذاتية إلى إدراك النحوي ولكنها شيء مؤسَّس نظريا وهذا معناه أن المتصل اللغوي الذي تتكلم به فيه من الكائنات اللغوية ومن العلاقات بين هذه الكائنات بحسب المقياس المتخذ في قياسه. هناك مقياس أول مجهول الأصل هو الذي تنعكس حدوده على المتصل اللغوي فتتحدد المعينات اللغوية وأسماؤها ويقوم النحو أو النظرية النحوية بعد ذلك. ولا يجب أن ننسى في هذا الخصوص أن النظرية اللغوية العربية القديمة والنظرية اللغوية المعاصرة تعترف جميعها بمكانية المتصل اللغوي (= العبارة. موضوع النظر اللغوي)

وفي ذلك من الغرابة ما فيه، فإن المتصل اللغوي زماني سيال ولم يكتشف اللغويون في الحديث ولا في القديم أبجدية زمانية تتناسب مع زمانية المتصل اللغوي وليس في ذلك من غرابة فإن مثل تلك الأبجديات معروف في قياس الأزمنة كالأسابيع والسنوات والشهور ولكن عيب تلك الأبجديات الزمنية أنها غير تأسيسية ولكنها إملائية. غاية الأمر في هذا أن المتصل اللغوي لا يحتمل تقسيما واحدا في كل الأحوال ولكنه يحتمل من التقاسيم مالا نهاية له ويخرج عن تلك التقاسيم من الأبجديات عدد كبير بينه علاقات تقارب وترادف وتكامل. ويتجه التفكير هنا إلى التحديدات الاصطلاحية المعروفة في بعض الكتابات اللغوية الفرنسية مثلا، بعد السوسورية، فإن ألفاظا من المليكسيم والليكسي والمونيم وغير ذلك مما برع فيه لغوي دانمركي معروف لا يكون دائما تعبيرا عن أبجدية جديدة ولا يصح أن يُنعت بذلك إلا إن ترتب على البناء المصطلحي الجديد قيام خريطة للمتصل اللغوي جديدة، وجدتها آتية من ظهور كائنات لغوية جديدة غير معروفة في خريطة سابقة، أما حين تكون الخريطة هي هي وتختلف أسماء المسميات أو الكائنات اللغوية فلا يقال إن أبجدية جديدة قد ظهرت أو أن أبجدية قديمة قد أكملت أو سمنت بإضافات أبجدياتية جديدة ويظهر أن النموذج التوليدي في صوره المختلفة ليس إلا تسميات جديدة لكائنات لغوية معروفة في خريطة قديمة. لنقف عند النموذج التوليدي والبنيوي ولنقل إن الجديد هو في العلاقات المقامة بين الكائنات اللغوية لا في جدة هذه الكائنات اللغوية إن قيست بالمغربة العربية. وهذا معناه أنها كلها راجعة إلى أبجدية واحدة وتشبه الأنحاء والأبجدية في هذا لعبة الورق الأربعينية المعروفة في المغرب فإنها أبجدية واحدة تلعب بها أنماط مختلفة من اللعب، لنرجع إلى المتصل اللغوي الذي هو موضوع التأمل اللغوي عند القدماء والمحدثين: إن الغاية في الحالين هي وضع حدود في قلب ذلك المتصل وهذا معنى ذلك التفسير الذي أشرنا إليه آنفا بما أنه متصل ولا تعرف مفاصله إلا من خلال المقياس المجهول الأصل المذكور آنفا فإن كل أبجدية متخذة مشروعة وغير مشروعة، مشروعة لأنه لا يمنع مانع من قيامها، وغير مشروعة لأنه لا يدل دليل على مناسبتها للمفاصل الحقيقية للمتصل اللغوي. ولذلك قيل إن شرعية النظريتين النحوية القديمة والحديثة اللتين ليستا إلا جهات من جسم الأبجدية مشروطة بهذه المشكلة الأساسية وهي مشكلة حقا. لماذا؟ لأنها تمثل اللحظة التي يدفع فيها اللغوي ثمنا باهضا من أجل إقامة قوله. إن اللغوي، في هذه اللحظة، يقرض «العقلان» الباحث قرضا عظيما، إذ يتخذ أبجدياته التصورية منطلقا وقد ذكرنا هنا الأبجديات على الجمع لا على الإفراد لأن ما يختاره نحوي كسيبويه من أبجديات ليس إلا واحدا أو قطعة من أبجديات كثيرة كلها يعرضها عليه عقلانه ومادام دليل المناسبة مفتقدا كما قلنا من قبل فإن هذا الاختيار ليس إلا من قبيل القرض. والقرض قبول قبول أولي تترتب عليه منافع علمية كالقرض

الذي يفرضه بعض الناس أو تترتب عليه مضار جهلية. إنني لا أحتاج في هذه المقايسة المركزة إلى أن آتي بالكلمات الأساسية التي تمثل الأنحدية التطورية النحوية في هذا الاتجاه أو ذاك فكل من له أدنى إلمام بمسألة اللغوية يكتشف اشتراك هده الاتجاهات كلها في مبع أبجدي واحد. فمصنفات سيبويه التي تمثل أبجديته نجد مثلها عند فلان أو فلان من اللغويين المعاصرين وإن كان من فرق فهو في الاتجاه الشبحي التمثالي الذي توجّه الأبجدية التصورية النحوية إلى بنائه في المثال التوليدي والاتجاه الكلمي الفعلي الذي قام عليه النحو العربي. ويشبه ما عمل بالأبجدية هنا وهناك أن التوليديين بنوا أو أرادوا أن يبنوا تمثالا، وأن العرب القدماء اكتفوا ببناء فصول من التمثال متفرقة ولذلك لا نجد بين الجمل في النحو العربي من العلاقات القرابية والاشتقاقية ما نجده في النحو التوليدي، وبالمثل يصعب تهديم النموذج العربي تمثال ناقص لأنه فصلي بين فصوله حدود تمنع افده من الانتشار ولا يصعب تهديم النموذج التوليدي لتواصلية فصوله ومثاليته وطموحه أن يستولي تأسيسيا على كل اللغات الطبيعية. حقا هناك أمر يبدو جديدا في التوليديات وهو المفاهيم المتعالقة التي تعيّن كائنات جملية لم يهتم بها النحوي العربي القديم. لقد كان النحوي العربي قدم نموذجا في الأوزان الصرفية وهو نموذج كامن في المباحث التركيبية العربية. ولكن امتداد المتصل اللغوي في التركيب حال دون وصول النحوي العربي إلى مثل الكمال الذي وصل إليه في قياس المتصل الصرفي وأصل ذلك بين، وهو انفصالية المتصل الصرفي وامتدادية المتصل التركيبي وقد حاول ابن هشام أن يخطو خطوة جديدة في تنميط الجمل تنميطا يُذكِّر بنمطية الموازين الصرفية والاشارة هنا إلى حديثه عن الجملة الكبرى والصغرى. ولو أفلح ابن هشام في ذلك لاستطاع أن يضع حدودا في قلب المتصل اللغوي. لا نقول أنها الحدود الحقيقية، ولكن نقول إنها حدود كانت تغني الأبجدية اللغوية بمعينات جديدة تجاوز الكلمة إلى الجملة. ويظهر أن المانع الذي حال بين العرب وبين البحث عن أبجدية تفصل الجمل تفصيلا ترابطيا حدوديا، لا تفصيلا نوعيا كحديثهم عن الجملة الاسمية والفعلية والشرطية أمران :

1) تقديمهم الكلمة على الجملة وهذا بارز في مباحثهم عن الجمل التي لها محل والجمل التي لا محل لها من الأعراب.

2) إنكارهم جواز تقسيم المتواصل (= اللانهائي). ولذلك قسموا المنفصل كحاله في الصرف والعروض.

وإن قلنا من قبل إن الجديد في الأبجدية المعاصرة ظهور كائنات جملية شبهناها بالكائنات الجملية الهشامية ونعني بها الأنماط الثلاثة من الجمل المندرجة المعروفة في النحو التوليدي أو التوسيعات الجملية لمقولات الاسم والفعل والحرف فإن ذلك لا

يعني أن هذه الاضافات الأجدية أبطلت إنكار جواز تقسيم المتواصل فإن اللغويات المعاصرة مازالت عاجزة عن وضع أجدية لجدع الجملة في اللغات، وكل ما أقدمت عليه هو فصل الجملة الجذعية عن جملتين فرعيتين يعطيانها، مرة بالضرورة ومرة بالاختيار.

أمثلـة :

إن ما تقدم من كلام عام عن الأجدية والأنحاء والمتصل اللغوي يبين أشد بيان إن تساء لنا عن الكائن اللغوي المعين في النحو مثل : «من»، فهذا كائن لغوي يعترف به النحوي العربي القديم ونرى في كتابات التوليديين العرب وعجم العرب اعترافا به. وحين نشهد هذا الكائن قائما في أنحاء مختلفة نحس أن بين هذه الأنحاء خلافا في المواقع، مواقع الواقعين لا في الواقعين، ولنفكر خطة أخرى في نحو آخر بل في أجدية أخرى لا تعترف بذلك المعين بل تقسمه إلى معينين فائزين بمصطلحين وهذان المعينان هما : م + أن.

هذا النحو سيضطر إلى ربط المعيَّن الثاني «أن» بالأخرى المعروفة في الأجدية النحوية العربية المعروفة التي مازالت أساسا للمحاولات النحوية الحديثة حول العربية. لا شك أن هذا النحو سيكون شديد الاختلاف عن الأنحاء المعروفة. وإن شئنا أن نضرب مثالا آخر والأمثلة كثيرة جئنا بـ «إنما» التي هي معين تحكمي من الجائز أن يفجر إلى ثلاث معينات هي «إن» «ن» «ما» ولو فجر هذا المعين كما فعلنا لاضطر النحوي العربي إلى ربط «ن» بنون التوكيد الخفيفة وإلى أن يربط العبارات الانمية بالعبارات الإنية (نسبة إلى إن). ولا يفوتنا هنا الاشارة إلى مثال شهير هو «إلا» فإن ما دعا العرب إلى جمعه وتعيينه أسباب اختيارية هي تيسير الوصف حسب المقدمات المتخذة. وهذا ما قصدناه حين قلنا إن المقياس المجهول الأصل ينطبق على المتصل اللغوي بخصائصه ويطبعها في المتصل اللغوي ويمنع كل تحديد لا يتناسب معه. ومعنى ذلك بصريح العبارة أن الخريطة التي يصنعها ذلك المقياس للمتصل اللغوي والعلاقات التي يقررها بين الكائنات اللغوية المظنونة في المتصل اللغوي متضامنة الجهات، فلا يمكن تفصيل «إنما» إلى معينات ثلاثة في قلب خريطة أجدية تفرض الحدود بين الأجزاء الكبرى لا بين الأجزاء الصغرى.

وإذا تركنا هذه الجهات من الخريطة الأجدية وانتقلنا إلى مجال آخر هو مجال الفعل أو ما دُعي فعلا في النحو العربي لاحظنا ما سبق أن سقناه من قبل عن تحكمية الخريطة الأجدية التي لا تعكس المتصل اللغوي كما يظن. ولكنها تتحكم في المتصل اللغوي وتغطيه حتى إنه يشاهد من خلالها. لقد عين النحاة العرب القدماء معينات

أو كائنات لغوية من نوع «يركب» يدخل» في باب الأفعال وعدوها من العوامل وتبعهم في هذا اللغويون المعاصرون المشتغلون بالعربية ولم يتبعوهم في هذا وحده، ولكنهم تبعوهم في اتخاذ خريطتهم القديمة. ومعلوم أن اللغويين المعاصرين لم يصنعوا خريطة جديدة تمثل أبجدية جديدة، وما صنعه مستشرقون كبلاشير ممن لا يعدون في اللغويين المعاصرين ليس إلا تنويعا اسميا اصطلاحيا لكائنات حكم بوجودها اللغوي اللغويون العرب القدماء. طيب. كيف يمكن أن يكون الفعل «يركب» وما شابهه اسما في خريطة أبجدية أخرى ؟ الأمر سهل. يكفي أن ننسى الموازين الصرفية وأن نستخرج كائنا لغويا لا يعترف به القدماء هو «آخرج. آركب» وأن نعترف باسم لو كائن اسمي هو «ي» ليصبح «يركب» في هذه الخريطة الأبجدية الجديدة اسما مذيلا بصورة صافية للفعل. طبعا، هذا الكلام يؤدي إلى تفجير النظرية الصرفية العربية وإلى معاودة النظر في النظرية العاملية التي كان الحكم بفعلية ذلك الكائن اللغوي فيها نقطة ارتكاز لا تهتز إلا واهتزت العاملية كلها. هذا كله يدل على أن التعيينات الأبجدية نسقية وليست منعزلة انفرادية وبه يتوجه النقد إلى الذين ظنوا أن من الأنحاء ما هو أقرب إلى العلمية من غيره. والحال أنها أبجديات تتناقض أصلا مع المتصل اللغوي وكيفما كان حالها فهي ذات منطق أبجدي أي متصل بالأبجدية ذاتها لا بالمتصل اللغوي. ولنا على ذلك دليل واضح هو أن كل الأبجديات منفصلة وكل التحقيقات اللغوية متصلة، ولذلك سميناها بالمتصل اللغوي وكأن التجارب اللغوية المتطاولة بتطاول الأزمان لم تكن إلا محاولات متعاودة لا يعرف أصحابها اليأس — وهذا عجيب — وغايتهم إخضاع المتصل للمنفصل، ولا ينبغي أن يفهم من الخرائط الأبجدية التي وضعناها مثالا هنا لما سقناه أنها خير من الخرائط الأخرى. إنها أدق من الخرائط العربية ولكن دقتها تمنع من قيام نحو تصوري عليها ولو ذهبنا بالمثال «إنماء» إلى :

3) إ — نْ — نْ — آ — مْ — آ

لكان قيام نحو على هذه الأبجدية أشد عسرا، وهذا يبين الأسباب التي دفعت النحاة في كل العصور إلى اختيار المعينات الضخمة مثل «إنماء» فعلى مثل هذه الكائنات الكبيرة تقوم الأنحاء المختلفة ذات الأبجدية الواحدة.

وأريد أن أختم بمثال الفاعل والدائرية والفراغ وذلك باختصار شديد، إننا نعرف جميعا إعراب النحاة العرب لمثال من نوع :

4) قلما يأتي عمرو

إنه إعراب قائم على الاعتراف بالكائنات الثلاثة : (قلما) (يأتي) (عمرو)

والاعراب كما هو معلوم ليس إلا ترجمة للمتصل اللغوي إلى الأبجدية المتخذة وإن كان التوليديون قد قلبوا المسألة فأحبوا أن يجعلوه أصلا للمتصل اللغوي يتولد عنه. كيف كان يكون حال النحو والزلزال الذي يصيبه لو كان التقسيم الخرائطي أو الأبجدي كما يلي :

قل. (ما يأتي عمرو ؟

كان هذا سيؤدي إلى حذف الأصل القائل بمفردية الفاعل فإن الجزء «ما يأتي عمرو» لا يؤول بالمفرد وعلى كل ليس في الأبجدية العربية اسم مناسب لذلك الجزء ولو اتخذت خريطة أبجدية أخرى لرئي في ذلك الجزء نوع من الفاعل الجملي ويشبه هذا باب «لولا». إن الخريطة الأبجدية العربية والمعاصرة في تجاربها التي عرفنا تعدها كائنا لغويا مستقلا مختلفا عن «لو» و لم يدعهم إلى ذلك داع إلا تيسير وصف العلاقات العاملية ويكفي للتأكد من ذلك أن يُنظر إلى خريطة أبجدية أخرى يكون فيها «لا» نائب فعل ويكون فيها «زيد» فاعلا في مثل :

— لو. لا. زيد. لدخل. عمرو

وأما النقطة الثانية فهي الدائرية والمقولة الفارغة. إننا نعلم أن وهم السطرية تسيطر على أذهان اللغويين منذ عهد سيبويه حين تقرر في النظرية العاملية في صورتها الممارسة اتجاه العامل من اليمين إلى اليسار في أغلب الأحوال ثم ازدادت سيطرته على الأذهان بعد أن أعاده جذعا اللغوي السويسري سوسور واستنبته من جديد. إن علاقة الأبجدية التصورية اللغوية بالسطرية موروثة من طبيعة الأبجدية الحروفية وإذا كانت الأنحاء تختلف مع قيامها على أبجدية واحدة ولا يكون اختلافها تقدما بالنسبة لما تقدمها في الزمن ولا يكون اختلافها نوعيا إلا إن قامت على أبجديات متباعدة كالتي ضربنا لها المثل فإن من أسباب الاختلاف النوعي الشديد قيام أبجدية على اتجاهات دائرية غير سطرية وإذا أضفنا أن الأبجدية التصورية اللغوية في أشكالها التي نعرفها تعين كائنات ضخمة لغوية ولا تعين الفارغ اللغوي أو ليس فيها اسم لمقولة الفراغ التي يجوز أن تضاف في أبجدية ممكنة للمقولات المعروفة، وإذا أضفنا هنا إلى الدائرية وإلى الجهرية التي كان عليها مدار أول حديثنا بأمثلة دالة كنا قد بينا الوسائل والمرتكزات التي لا يجوز أن تنسى، عند الحكم بجدة نحو، تبعيته والأمر لله وحده.



التعامل مع المصطلح التراثي بين المنهجية والاعتباط

د. عبد السلام بن ميس
كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

إن الحديث عن المصطلح التراثي يستدعي، في نظرنا، التنبيه إلى ثلاثة اعتبارات أساسية :

1. الوعي بأن هذا الموضوع من أصعب المواضيع التي رافقت تقدم البحث العلمي في البلدان العربية. ويكفي دليلا على ذلك كوننا لا نزال في حاجة ماسة إلى عقد جلسات لمناقشته والكتابة حوله.

2. إن هذا الموضوع مرتبط ارتباطا وثيقا بمشكل تأصيل أو تحديث اللغة العربية بصفة عامة. وهذا المشكل الأخير يرتبط بدوره بالجدل القائم حول تجريد اللغة العربية من صيغة الحصانة التي تحمل عليها باعتبارها لغة تؤدي نصوصا دينية مقدسة.

3. مسألة إعمال أو إهمال المصطلح التراثي تختلف عن مسألة وضع المصطلح العربي بصفة عامة في كون الأولى لا تقوم إلا باعتبارها عاكسة لموقف معين من التراث وبالتالي فإن الجانب الاعتباطي فيها يغلب على الجانب المنهجي. أما المسألة الثانية فقابلة للبحث المنهجي رغم كونها هي الأخرى قد تخضع لبعض العوامل الذاتية.

لتوضيح هذه الاعتبارات سوف نقسم هذا العرض إلى شطرين : يتعلق الأول بمسألة وضع المصطلح العربي بشكل عام ويهتم الثاني بكيفية التعامل مع المصطلح التراثي. وسوف نعمل خلال العرض على التنبيه من حين لآخر إلى الفرق الحاصل بين العمل المنهجي والعمل العفوي أو الاعتباطي حينما يتعلق الأمر بإعمال أو إهمال المصطلح التراثي أو بوضع المصطلح العربي بصفة عامة.

أولا : مسألة وضع المصطلح العربي بشكل عام

من المعروف أن مسألة وضع المصطلح العربي وليدة حالة ثقافية معينة ظهرت مرتين : مرة في العصر العباسي ومرة أخرى في العصر الحالي. وفي الحالتين معا كان شعور العرب بضرورة نقل علوم العجم إلى اللغة العربية الدافع الأساسي إلى البحث عن المصطلحات الملائمة لتأدية هذه المهمة. ففي العصر العباسي اجتهد المترجمون قدر المستطاع لوضع المصطلحات المناسبة للتعبير عما كان حينئذ يعتبر قمة الثقافة العالمية : أي الفلسفة والعلوم اليونانية. ومن مميزات هذا العصر، انعدام مناهج موحدة لوضع المصطلح. بل كان المترجمون يجتهدون انطلاقا من تأويلات شخصية للغة ولمعاني المصطلحات الأعجمية والعربية. وهم أحيانا يضعون مقابلات عربية لمصطلحات أجنبية ولكنهم أحيانا أخرى يكتفون بتعريب اللفظ الأجنبي. ويكفي مثالا على هذه الطريقة الأخيرة ما يقوله ابن البيطار في مقدمة كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية وطريقة البيروني في نقل للمصطلحات المعروضة في كتابه : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.

في العصر الحالي نجابه تقريبا نفس الظروف التي جابهها العرب القدماء فيما يخص قضية وضع المصطلح. فنحن أيضا نواجه ضرورة ترجمة سيل من العلوم والتقنيات الأجنبية تفوق سرعة تطورها سرعة سيرنا في وضع المصطلحات الضرورية لنقلها إلى اللغة العربية. ولكن عصرنا يختلف عن عصور الترجمة العربية القديمة في مسألتين أساسيتين :

1. اعتمد العرب القدماء في ممارستهم للترجمة على جهود شخصية أساسها التأويل مع اعتماد مرجعين لغويين أساسيين هما القرآن الكريم والسنة النبوية.

2. يختلف عصرنا عن العصور القديمة في كون الأول بتوفره على إمكانية الاستفادة من تقنيات لسنية عصرية لها علاقة بوضع المصطلح ومن جهود قديمة تُعتبر بمثابة مرجع أساسي لكل من يرغب في وضع مصطلح.

السؤال الذي يمكن طرحه الآن هو : هل أدّت استفادة العرب المعاصرين من تقنيات العلوم اللسانية المعاصرة إلى بناء مناهج علمية لوضع المصطلح العربي وكيف تعاملوا ـ أو ينبغي أن يتعاملوا ـ مع المصطلح التراثي كمُعطى مرجعي ؟

انطلاقا من اعتبارات متعددة ومختلفة الأصناف (علمية، لغوية، تراثية، شخصية...) تم فعلا بناء مناهج يهدف أصحابها إلى تقنين قواعد التعامل مع المصطلح. نذكر من بين هذه المناهج، على سبيل المثال لا الحصر، المحاولات التالية :

1. «منهجية وضع المصطلحات العلمية الجديدة» لأحمد شفيق الخطيب، **اللسان العربي**، عدد 19، 1982.

2. «منهج بناء المصطلح العلمي» لأنور محمد الخطيب، **اللسان العربي**، عدد 20، 1983.

3. «المنهجية العربية لوضع المصطلحات من التوحيد إلى التنميط» لمحمد رشاد الحمزاوي، **اللسان العربي**، عدد 24، 1985.

«كيفية تعريب السوابق واللواحق في اللغة العربية»، للتهامي الراجي الهاشمي، **اللسان العربي**، عدد 21، 1983.

5. «مسألة السوابق واللواحق وطرق معالجتها» لمحمد المغنم، **اللسان العربي**، عدد 24، 1985.

ثم جمعت بعد ذلك المصطلحات المبنية بواسطة هذه المناهج في معاجم متخصصة كمعجم الفيزياء ومعجم الميكانيكا ومعجم الكهرباء ومعجم النبات وغيرها. نجد هذا مفصّلا في قائمة للمعاجم المتخصصة صاغها علي القاسمي وجواد حسني عبد الرحيم ونشرت تحت عنوان : «بيبليوغرافيا المعاجم المتخصصة» بمجلة **اللسان العربي**، عدد 21، 1983.

أما فيما يخص المصطلح الفلسفي فهناك أكثر من 14 معجما نشرت حتى الآن. منها ما وضع من طرف أشخاص مثل :

1. **المعين في مصطلحات الفلسفة** للأستاذ الحباني (1977).
2. **المعجم الفلسفي** لمراد وهبة (1979)،
3. **المعجم الفلسفي** لجميل صليبة (1971)،
4. **المعجم الفلسفي** ليوسف كرم، وآخرين (1966)،
5. **مصطلحات علوم الفلسفة الحديثة** لأمين واصف (بدون تاريخ)،

ومنها ما وضع من طرف هيئات مثل :

1. **مصطلحات الفلسفة في التعليم العام**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (1977).
2. **مصطلحات فلسفية**، جامعة محمد الخامس، (بدون تاريخ).
3. **مصطلحات الفلسفة**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

الملاحظة الأساسية التي يمكن تسجيلها من خلال قراءة هذه المناهج والمعاجم يمكن تلخيصها كما يلي : رغم الجهود التي بُذلت في ميدان وضع المصطلح العربي المعاصر، فإنه لا تزال هناك بلبلة في وضع وتداول هذا المصطلح. وتظهر هذه البلبلة بوضوح عندما تتداخل العناصر غير الموضوعية مع العناصر الموضوعية في عمل الشخص الواضع للمصطلح.

هناك خلافات حادة بالخصوص فيما يتعلق بمسألة الإلصاق، كحالة من حالات الاشتقاق. لقد عانت اللغة العربية كثيرا من ترجمة اللواصق. فإذا أخذنا فقط بعض المصطلحات الفلسفية، فسوف نجد الوضعية التالية :

I. ترجمة الألفاظ المبنية بواسطة اللاحقة able..

حالة 1 : بناء المقابل العربي على وزن **فعُول**، كقولنا عروف لترجمة الكلمة الأجنبية connaissable أو شروب مقابل Potable أو لوون مقابل colorable.

حالة 2 :بناء المقابل العربي على وزن **يُفعَل** كقولنا يُعرف لترجمة اللفظ connaissable أو يُشرب لترجمة اللفظ Potable.

حالة 3 : بناء المقابل العربي انطلاقا من التعبير «قابل لـ...» كقولنا «قابل للمعرفة» لترجمة اللفظ الأجنبي connaissable أو «قابل للشرب» لترجمة اللفظ الأجنبي Potable.

II. ترجمة الألفاظ الأجنبية المبنية بواسطة اللاحقة isme...

حالة 1 : استعمال المصدر + ياء النسبة المؤنثة كقولنا «رأسمالية» لترجمة اللفظ الأجنبي capitalisme أو «عربية» لترجمة اللفظ الأجنبي Arabisme. انظر مثلا : [الخطيب، اللسان العربي، عدد 20, 1983].

حالة 2 : بناء المقابل العربي على وزن فُعلانية كقولنا عُقلانية لترجمة اللفظ الأجنبي rationalisme أو خُبرانية لترجمة اللفظ الأجنبي empirisme أو حَتم ـ انية لترجمة Déterminisme أو نِسْب ـ انية لترجمة Relativisme.
[اقتراح شخصي].

III. ترجمة الألفاظ الأجنبية المبنية بواسطة السابقة.. Méta.

حالة 1 : بناء المقابل العربي على وزن **أفعل** كقولنا أطبيعي لترجمة الكلمة الأجنبية Métaphysique أو أنطيقي لترجمة Métalogique.
[انظر : شيخ الأرض، اللسان العربي، عدد 7، 1970].

حالة 2 : إضافة كلمة وراء أو بعد كترجمة اللفظ الأجنبي Métaphysique بقولنا «ما بعد الطبيعة».

IV. ترجمة الألفاظ الأجنبية المبنية بواسطة اللاحقة logie...

حالة 1 : بناء المقابل العربي على وزن **فَعْلَيَاء**، كقولنا أجدياء لترجمة كلمة Ontologie وكينياء لترجمة كلمة Cosmologie.

حالة 2 : بناء المقابل العربي بإضافة كلمة «علم» كترجمة اللفظ الأجنبي biologie بقولنا علم الاحياء. وهكذا.

إذا رجعنا إلى المناهج التي بواسطتها بُنيت هذه المصطلحات، سوف نجدها جميعا تتفق على تبنّي الوسائل التقليدية المعروفة لبناء المصطلح مثل **التركيب** (صياغة كلمة واحدة من كلمتين بدون اختصار : تحت ــ أرضية) و**النحت** (صياغة كلمة واحدة من كلمتين أو أكثر مع الاختصار) والاشتقاق (مثل اشتقاق اسم الآلة على وزن مِفْعَل من الثلاثي فَعَل) و**الاقتراض** (استعمال الكلمات الأجنبية كما هي : تعريب). وهذه القواعد معروفة في كل اللغات. ولكن الخلاف يحصل في كيفية استعمال هذه القواعد وفي ضرورة أو عدم ضرورة اللجوء إلى قاعدة أو أخرى. وهنا تدخل العوامل غير المنهجية.

لقد لعبت العوامل غير المنهجية دورا أساسيا في خلق البلبلة بين المثقفين العرب وفي توجيه المناهج المقترحة للعمل المصطلحاتي ولقد أدّى ذلك إلى نشأة ثلاثة أصناف من الآراء :

الرأي الأول : يتعصّب للغة العربية ويرفض كل دخيل وكل جديد، ويعتبر استعمال اللغة العربية واجبا دينيا، وأنها «أشرف اللغات على سطح الأرض» [ر : روكس بن زائد العزيزي، **اللسان العربي**، عدد 5، 1967]. ويدعو هذا الرأي إلى إعادة إحياء التسميات التراثية بما فيها التسميات الجاهلية [أنظر مثلا أنور محمد الخطيب، **اللسان العربي**، عدد 20، 1983].

الرأي الثاني لا يُنكر جمال اللغة العربية ولكنه يُصرُّ على القول بأنها لا تفي باحتياجات العصر العلمية ويقترح قصر دورها على الأمور الدينية والاجتماعية وعلى مستويات التعليم الأساسية. ويشير أصحاب هذا الرأي إلى أنه ليس هناك أي خوف على القومية العربية مادامت العلوم إرثا مشتركا بين الشعوب.

يمثل **الرأي الثالث** موقف اعتدال : لا إفراط ولا تفريط. ويرى أن اللغة لو أتيحت لها الفرصة لاستجابت لمعطيات العصر.

انطلاقا من هذه الآراء الثلاثة تم أيضا التعامل مع المصطلح التراثي.

ثانيا : التعامل مع المصطلح التراثي

لاشك أن التراث العربي يزخر بمصطلحات من شتّى الأصناف بعضها لا يزال قيد الاستعمال والبعض الآخر لحقه الاهمال. فهل كل ما تم استعماله صائب وهل كل ما تم إهماله خاطيء وعلى أي أساس يتم اتخاذ موقف ما من المصطلح التراثي ؟.

يمكن اتخاذ موقف من المصطلح التراثي بإعماله أو إهماله، انطلاقا من سبب واحد أو أكثر من الأسباب التالية :

1. أن ينطلق موقفنا من اعتبارات ذاتية كتبنّينا لواحد من الآراء الثلاثة السابقة : فنُعمل المصطلح التراثي إذا انتمينا إلى الصنف الأول ونهمله إذا انتمينا إلى الصنف الثاني أو الثالث.

2. أن ينطلق موقفنا من اعتبارات موضوعية فيصبح المصطلح التراثي مُهملا لكونه قد يتسبب في خلق بلبلة أو لأنه غير شائع أو لأن المعنى الذي يحمله لم يعد يتناسب والعصر. وقد يصبح المصطلح التراثي مستعملا لكونه قادرا على تأدية مهمة مصطلح دخيل دون أن يخلق بلبلة ودون أن يكون غريبا، وهكذا. فلا يمكن مثلا إعمال المصطلح التراثي «حكيم» للتعبير عما يعرف اليوم بكلمة «فيلسوف» التي هي كلمة مُعرّبة. ولا يمكن إعمال المصطلح التراثي «صناعة» للتعبير عما يُعرف اليوم بكلمة «علم». غير أن كلمة «حكيم» وكلمة «صناعة» لا تزالان تُستعملان ولكن بمعان مختلفة. وهذا دليل على أن الألفاظ ومعانيها تتطور. وإذا سلمنا بظاهرة تطور معاني الألفاظ فينبغي التزام الحذر في التعامل مع المصطلح التراثي. لابد أن يخضع هذا التعامل لشروط مضبوطة.

ما هي هذه الشروط التي ينبغي إرضاؤها لإعمال أو إهمال المصطلح التراثي ؟ لقد طُرح هذا السؤال في البلدان العربية منذ نشأة مجمع اللغة العربية، وقد اشتدّ الاهتمام به خاصة في الفترة المحصورة بين 1955 و 1961، وتشكل حوله رأيان أساسيان :

الأول يدعو إلى الاعتماد على التراث والرجوع إليه بناء على الشروط التالية :

— العمل على إعادة التسمية الجاهلية والقرآنية.

— العمل على استبدال التسمية الدخيلة.

استبدال اللفظ الأجنبي بلفظ عربي موجود.

ــ تجنب وضع تسميات جديدة.

أما الرأي الثاني فيدعو إلى الاعتماد على علوم اللغة الحديثة والتعامل مع التراث بحذر وذلك انطلاقا من الشروط التالية :

ــ إعطاء الألفاظ الشائعة الصحيحة الأفضلية في التسمية ولو كانت مُعرَّبَة وإهمال الكلمات غير الشائعة ولو كانت تراثية.

ــ استعمال الكلمة الموجزة بدل الكلمة المطولة سواء في الترجمة أو في التعريب.

ــ العمل على تعريب المصطلحات العالمية بدل ترجمتها.

هذه، بصفة عامة، بعض القواعد التي اقْتُرحت للتعامل مع المصطلح التراثي. ولكن، في نظرنا، لا يمكن أن تشكّل مسألة المصطلح التراثي موضوع مجهودات شخصية منفصلة، وإلا سوف نجد أنفسنا مرة أخرى أمام بلبلة. لابد للجهود أن تكون منظمة وجماعية، ولا بد من وضع قاموس يُعتبر مرجعا نموذجيا كما هو حال قاموس لالاند الفلسفي المعروف بالنسبة للبلدان الناطقة بالفرنسية.

في هذا الصدد، نقترح لفظين أساسيين في فلسفة العلوم، الأول تراثي والثاني مُعرّب وهما :

ناموسي لترجمة المصطلح الانجلو سكسوني nomological. وهذا الأخير مشتق من اللفظ الاغريقي Nomos بمعنى «قانون». ولقد عُرف عن العرب القدماء استعمالهم للتعبير «نواميس الطبيعة» بمعنى «قوانين الطبيعة». أما نحن فقد استعملنا لفظ «ناموسي» أو «ناموسية» لوصف تعبير أو قضية كلية تؤدي صيغة قانون علمي وتختلف عن قضية كلية عارضة لا تؤدي صيغة قانون علمي [انظر في هذ الصدد مقالا لنا تحت عنوان «ما معنى قانون علمي ؟»، مجلة المناظرة، عدد 3، 1990 وعدد 4، 1991].

نقترح كذلك المصطلح التقني تاكيونات الذي هو تعريب للمصطلح الأجنبي Tachyons. والمقصود به الاشارة إلى جزئيات افتراضية أكثر سرعة من الضوء. مع العلم أن سرعة الضوء تعتبر عادة أقصى سرعة ممكنة في الطبيعة، حسب النظرية النسبية المقصورة. إن كلمة Tachyons مشتقة من الأصل اليوناني Tachy أو Takhus بمعنى «سريع». وقد ظهرت التسمية في ميدان الفيزياء سنة 1975.

لِنُشِرْ أخيراً إلى أن هذين المصطلحين غير واردين في المعجم الموحد في الفيزياء الموضوع من طرف المنظمة العربية للثقافة والعلوم والمنشور سنة 1989.

بسم الله الرحمن الرحيم

في فقه المصطلح الفلسفي العربي

د. طه عبد الرحمن
كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط

نقصد بـ «فقه المصطلح الفلسفي»[1] النظر في القضايا والإشكالات العلمية التي تتعلق بالمصطلح الفلسفي من جهة وضعه وتحديد مضمونه وتقنين إجرائيته، وذلك بقصد صياغة بعض الفرضيات والدعاوي واستخراج بعض الأحكام التي تضبط الممارسة الاصطلاحية في المجال الفلسفي.

وقد وقع اختيارنا على النظر في علاقة المدلول الفلسفي للمصطلح العربي بمدلوله الأصلي بشقيه اللغوي والاشتقاقي، وندعي بشأن هذه العلاقة دعوى نسميها بـ «دعوى قلق المصطلح»، ونصوغ مضمونها كما يلي :

«إن الصلة بين المدلول الاصطلاحي والمدلول الأصلي للمصطلح الفلسفي العربي قلقة قلقا يمنع من النهوض بالخطاب الفلسفي العربي نهوضا موصولا بمقتضيات التداول العربي».

وغرضنا هنا أن ندلّل على صحة هذه الدعوى، وذلك بأن نُبيّن أصول موقف فلاسفة الإسلام من العلاقة بين المعنيين : الأصلي والاصطلاحي، ونتتبّع ما لا نرضى من هذا الموقف بالاعتراض، وإلا فبالإبطال، ثم نعقب ذلك ببيان وجه الحق الذي نخلص منه إلى القول بصحة دعوانا.

١ ــ ازدواج موقف فلاسفة الإسلام من الناحية الدلالية

يمكن القول بأن موقف فلاسفة الإسلام من إشكال علاقة المدلول ــ لغة واشتقاقا ــ بالمدلول الإصلاحي هو، على الحقيقة، موقفان اثنان يختلفان باختلاف

(1) انظر تفاصيل وتطبيقات هذا المفهوم في كتابنا الذي سينشر عما قريب : فقه الفلسفة، الجزء الأول : بيان العبارة الفلسفية.

مُسْتَوى التعامل مع المصطلح الفلسفي، فقد نميز في هذا التعامل بين مستوى وضع المصطلح أو قل، بتعبيرهم، مستوى «اختراع المصطلح» ومستوى توظيف المصطلح أو قل، بتعبيرهم، مستوى «استثمار المصطلح».

1.1 ـ اختراع المصطلح الفلسفي والأخذ بالمناسبة الدلالية

اعلمْ أن اختراع المصطلح الفلسفي اختراعان : أحدهما اختراع داخلي يكون بنقل لفظ متداول من مدلوله الأصلي إلى مدلول اصطلاحي هو من ابتكار اللغة نفسها التي وقع فيها هذا النقل، والثاني اختراع خارجي يكون بنقل لفظ متداول من معناه الأصلي الى معنى اصطلاحي هو من ابتكار لغة أخرى غير اللغة التي وقع فيها هذا النقل.

وقد عقد الفارابي فصلا في كتاب الحروف يصف فيه آليات هذا الاختراع الاصطلاحي الخارجي[2].

فلا تخلو، في نظره، العلاقات الدلالية بين المصطلح الفلسفي الأجنبي واللفظ المقابل في لسان آخر من أحد الأمور الثلاثة : إما أن يكون المعنيان الأصليان متطابقين، أو يكونا متشابهين أو يكونا متباينين ؛ وإذا تباين المعنيان الأصليان، فلا يخلو إما أن يكون المعنى الاصطلاحي للمصطلح الأجنبي والمعنى الأصلي للفظ المقابل متشابهين، وإما أن يكون هذان المعنيان متباينين، فتجتمع بهذا التقسيم أربع طرق نقلية استخدمها العرب في نقل التراث الفلسفي، وهي :

أ ـ طريقة المطابقة بين المدلولين الأصليين (أو باختصار المطابقة الأصلية) : إذا وُجد في اللغة المنقول إليها لفظ دال على المعنى الأصلي للمصطلح الفلسفي المنقول، فإن الناقل يقوم باستعماله في مقابل هذا المصطلح (مثال «العدل» في مقابل «دِيكَايُون» اليونانية).

ب ـ طريقة المشابهة بين المدلولين الأصليين (أو باختصار المشابهة الأصلية) : إذا تعذر وجود لفظ دال على المعنى الأصلي للمصطلح الفلسفي في اللغة المنقول إليها، فإن الناقل يطلب لفظا يكون معناه أشبه بهذا المدلول الأصلي، فيستعمله في مقابل هذا المصطلح (مثال «النطق» في مقابل «اللوغوس»).

---

(2) الفارابي، كتاب الحروف، الفصل الخامس والعشرون : اختراع الأسماء ونقلها، ص 157-161.

ج ــ طريقة المشابهة بين المدلول الأصلي للغة المنقول اليها والمدلول الاصطلاحي للغة المنقول منها أو باختصار، المشابهة الاصطلاحية) : إذا تعذر وجود لفظ في اللسان المنقول إليه يكون معناه أشبه بالمعنى الأصلي للمصطلح الفلسفي، ووُجِدَ فيه لفظ يكون معناه أشبه بالمعنى الاصطلاحي لهذا المصطلح، فإن الناقل يستعمله في مقابل المصطلح المذكور (مثال «الحكمة» في مقابل «صوفيا»).

د ــ طريقة المباينة الأصلية والاصطلاحية : إذا تعذر وجود لفظ في اللسان المنقول إليه يكون معناه أشبه بالمعنى الأصلي للمصطلح، وتعذر أيضا، وجود لفظ فيه يكون معناه أشبه بالمعنى الاصطلاحي لهذا المصطلح، فإن الناقل يتخير بين التوليد اللفظي (مثاله : الماهية) والتعريب (مثاله : الهيولي) والاشتراك (مثاله : العنصر).

ولا أدل على ميل فلاسفة الإسلام الى الأخذ بمبدأ المناسبة بين المدلول الأصلي والمدلول الاصطلاحي للمصطلح في مرتبة الاختراع الاصطلاحي من حرص بعضهم على طلب الأسباب التي تمكنهم من تبين وجوه هذه المناسبة الدلالية، نحصي من هذه الأسباب ما يلي :

ا ــ معرفة الأصول الاشتقاقية واللغوية للألفاظ المعربة.

ب ــ استقراء الاستعمالات المختلفة للألفاظ التي نُقلت عن معانيها الى معان اصطلاحية فلسفية.

د ــ تدارك النقص الحاصل في التكوين النحوي أو التكوين الأدبي.

2.1 ــ استثمار المصطلح الفلسفي وترك المناسبة الدلالية

لقد كان موقف فلاسفة الإسلام من دور المناسبة الدلالية في مرتبة التوظيف أو الاستثمار «الخطابي» للمصطلحات الفلسفية محكوما بمبادىء غلبت على الممارسة الفكرية العربية، أهمها المبادىء التالية :

ا ــ مبدأ أسبقية المعنى على اللفظ :مقتضى هذا المبدأ أن المعاني تُستنبطُ أولا في العقل، ثم تُطلب لها بعد ذلك الألفاظ الدالة عليها، فتتحد هذه الألفاظ إذا اتحدت المعاني المقررة ابتداء في العقل، وتختلف فيما بينها إذا اختلفت.

ب ــ مبدأ كونية المعاني العقلية : مقتضى هذا المبدأ أن المعاني ينبغي أن تؤخذ بوصفها معاني كلية لا تعلق لها بألفاظ لغة معينة، وإنما تعلقها بألفاظ أية لغة كيفما اتفقت، بل لو أمكن وضع ألفاظ لم يسبق استعمالها، لكان ذلك أوفى بغرض هذه المعاني العقلية الكلية.

ج ـ مبدأ لا مشاحة في المصطلح :مقتضى هذا المبدأ أن المقصود من المعاني أن تُدرَك في استقلالها عن الألفاظ، فإن حصل هذا الإدراك على الوجه الذي ينبغي، فلا ضير في أن تتوارد على هذه المعاني مصطلحات وعبارات متعددة ومتفاوتة في مدلولها اللغوي والاشتقاقي.

ولا عجب إذ ذاك أن تنجرّ فلاسفة الإسلام إلى القول باطّراح المدلول الأصلي للمصطلح في مرحلة استثماره ؛ فمتى كان المعنى الفلسفي متصفا، بمقتضى المبادىء الثلاثة السابقة، بـ«السبق» و«الشمول» و«الاستقلال»، لزم أن يكون المدلول الأصلي إما حشوا، إذ لا تحصل به زيادة فائدة للمعنى الاصطلاحي، وإما مثار غلط، إذ قد يتوهم المرء أنه عين للمعنى الاصطلاحي. ودرءا لهاتين الآفتين : «الحشو» و«التغليط»، فقد قضوا بالفصل بين الجانب الاشتقاقي والجانب الاصطلاحي من المصطلح والفصل بين الجانب اللغوي والجانب الاصطلاحي منه أثناء توظيفه في بناء النص الفلسفي، ولم يسوّغوا الجمع بين هذين أوذينك الجانبين إلا للضرورة التعليمية مع التحوط الكامل من الوقوع أو الايقاع في الغلط.

والآن وقد أنهينا كلامنا عن الموقفين المتعارضين اللذين اتخذهما فلاسفة الإسلام من المناسبة الدلالية : موقف يقبل بهذه المناسبة في مرتبة الوضع وموقف يردها في مرتبة التوظيف، نمضي إلى تقويمهما بناء على ما استجد في مجال البحث اللساني ومجال تحليل الخطاب.

2 ـ تقويم موقف فلاسفة الإسلام من المناسبة الدلالية

1.2 ـ اختراع المصطلح الفلسفي والنظرية التجزيئية للدلالة.

إذا كان فلاسفة الإسلام قد سلّموا بمبدأ المناسبة بين المدلولين : الأصلي والاصطلاحي في الطور الأول من التعامل مع المصطلح، وهو طور الوضع أو «الاختراع»، فإن هذا التسليم كان، على الحقيقة، مستندا إلى تصور للدلالة يأخذ بالتجزئة بدل التكامل، ذلك أن المترجم يأتي إلى المصطلح، فينظر في مضمونه الفلسفي، ثم في المعنى الأصلي الذي نُقل عنه هذا المضمون، ثم يتخير لفظا عربيا، فيقابل بين معناه والمعنى الأصلي للمصطلح اليوناني، فإن طابقه أو شابهه أمضاه، وإن باينه، قابل بينه وبين المعنى الفلسفي للمصطلح، فإن شابهه أمضاه، وإلا اطّرحه وطلب غيره وهكذا. إلا أن هذا الطريق في نقل المصطلحات يقوم على افتراضين باطلين :

ـ أحدهما أنه بالإمكان المقابلة بين ألفاظ اللسانين مثنى مثنى، ونسمي هذا الافتراض بـ «دعوى تشاكل الألسن». وهي دعوى باطلة، لأنه ليس بالإمكان أن

يوجد لكل لفظ مأخوذ من لسان مخصوص مقابل مأخوذ من لسان آخر يفيد ما يفيده على وجه التمام.

ــ والثاني :أنه بالإمكان النظر إلى المعاني، سواء منها الأصلية أو الاصطلاحية، باستقلال بعضها عن بعض، ونسمي هذا الافتراض بـ «دعوى الانفصال الدلالي». وهذه الدعوى أيضا باطلة، ذلك أن معاني الألفاظ تتناسق فيما بينها تناسقا مختلفة أشكاله ومتنوعة مراتبه، يدل عليه تعدد السمات الدلالية للفظ الواحد ودخول الألفاظ في مجموعات معجمية متميزة (أو فيما يسمّى الحقول الدلالية) وتداخل محوري نظم الألفاظ : التركيبي والتراكبي[3].

2.2 ــ استثمار المصطلح الفلسفي والنظرية التجريدية للدلالة

إذا كان فلاسفة الإسلام قد صاروا إلى العمل بأسبقية المعنى وشموله واستقلاله في الطور الثاني من التعامل مع المصطلح، وهو طور التوظيف أو «الاستثمار»، مخالفين بذلك موقفهم في وضع المصطلح، فإن هذا العمل كان، على الحقيقة، مرتكزا على تصور للدلالة يقطعها عن مستوى الممارسة الخطابية (أو باصطلاحنا عن مستوى التداول) ويُغرقها في التجريد، ذلك أن الفيلسوف يعتقد أن المعاني الفلسفية هي أشرف وأعظم من أن تتعلق بلباس لغوي محسوس ومتداول، غير أن هذا التصور التجريدي في استثمار المصطلحات الفلسفية يبني على افتراضين باطلين :

ــ أحدهما : أن الألفاظ صور يمكن سلخها عن مضامينها واستبدال غيرها بها استبدالا لايضر هذه المضامين، ونسمي هذا الافتراض بـ «دعوى الانسلاخ الدلالي»، لكن هذه الدعوى باطلة، ذلك أنه لو قدرنا إمكان صرف المدلول اللغوي عن صيغته اللفظية، فلا يمكننا أن نصرف المدلول الاشتقاقي عن هذه الصّيغة.

ــ والثاني : أن الالفاظ قوالب يمكن قطع صلتها بالمجال التداولي الذي تستعمل فيه، ونسمي هذا الافتراض بـ «دعوى الانقطاع التداولي»، لكن هذه الدعوى باطلة، وبيان بطلانها أن الألفاظ، لما كانت جزءا من التراث التاريخي والثقافي، فإن مدلولاتها المختلفة تتركّبُ بعضها فوق بعض بحيث تكون طبقتها العليا التي هي طبقة المدلول

(3) نقترح لترجمة المصطلحين الأجنبيين: l'axe syntagmatique و l'axe paradigmatique المقابلين العربيين : «محور التركيب» و«محور التراكب» على التوالي (أو محور الترتيب ومحور التراتب)، وقد راعينا في هذا النقل الصلة الاشتقاقية الموجودة بين المصطلحين الأجنبيين، هذه الصلة التي تناستها بعض الترجمات المقترحة، والتي يكون أداؤها أسهل في اللسان العربي منه في الألسن الأوربية المشتقة، لرسوخ البنية الصرفية العربية.

الاصطلاحي موصولة بطبقتها السفلى التي هي طبقة المدلول الاشتقاقي، فيُحصِّل كل لفظ بذلك قوة تداولية مخصوصة، والقوة التداولية عبارة عن مجموع العلاقات التواصلية التي ينخرط في سلكها كل لفظ إن تأثرا أو تأثيرا، وإن اقناعا أو اقتناعا.

والآن وقد وضحنا كيف أن التعثر في اختراع المصطلح الفلسفي العربي ناتج عن اعتقاد نظرية دلالية تجزيئية، وأن التخبط في استثمار هذا المصطلح ناتج عن اعتقاد نظرية دلالية تجريدية، فإننا نحتاج إلى بيان كيف أن الاختراع الاصطلاحي يستقيم على أصول النظرية التكاملية وأن الاستثمار الاصطلاحي يستقيم على أصول النظرية التداولية.

3 ــ المصطلح الفلسفي ونظريتا الدلالة : التكاملية والتداولية

لقد تبين، من خلال اعتراضنا على النظرية التجزيئية التي استند إليها فلاسفة الإسلام في وضع المصطلحات، أن الدلالة متعددة السمات وأنها منظومة في بنى نظما تركيبيا وتراكيبيا ؛ ومعلوم أن كل نظرية تأخذ بهذه الحقيقة اللسانية تُعدُّ نظرية تكاملية، كما اتضح، من خلال اعتراضنا على النظرية التجريدية التي ارتكز عليها فلاسفة الإسلام في توظيف المصطلحات أن الألفاظ متراكمة المدلولات ومفيدة بمقتضيات التواصل وموجّهة بأهداف التدول ؛ ومعلوم أن كل نظرية تُسلِّم بهذه الحقيقة اللسانية تُعد نظرية تداولية.

ولما كانت النظريتان الدلاليتان : التكاملية، والتداولية، تجعلان من المعنى تأليفا طبقيا، فقد لزم أن تأخذ أخذا بالمناسبة بين مدلول الأصلي والمدلول الاصطلاحي في كلا المستويين من الممارسة الاصطلاحية الفلسفية، اختراعيا كان أو استثماريا، وتتخذ هذه المناسبة الدلالية في سياقهما مظهرين أساسيين هما : مظهر «الامتداد الدلالي» ومظهر «الإمداد التدولي».

نقصد بامتداد المعنى الأصلي في المعنى الاصطلاحي أن علاقات النظم الدلالي، الترتيبية والتركيبية، التي يدخل فيها المعنى الأصلي يسري نصيب منها سريانا إلى المعنى الأصلي ويزدوج بروابط النظم التي يختص بها هذا المعنى فيتولد من هذا الازدواج بالتدريج وعلى قدر استعمال هذا المصطلح، نمط جديد من علاقات النظم، نمط يمهد بعروق ودقائق دلالية لم تكن مدركة من قبل.

ونقصد بإمداد المعنى الأصلي للمعنى الاصطلاحي أن المقومات التداولية للمعنى الأصلي والعلاقات التي تربط بينها يقع استثمارها استثمارا مقصودا من قبل الفيلسوف سواء في «تنشيط» المدلول الاصطلاحي أو في توسيع مدى تأثيره، فتنزل

هذه المقومات والعلاقات منزلة عناصر مُوجِّهة لتشقيق الكلام ولترسيخ المصطلح في بنية الخطاب الفلسفي.

وعلى الجملة، فإن تنزيل المدلول الاصطلاحي على المدلول الأصلي (لغة أو صرفا) في الممارسة الاختراعية والاستثمارية للمصطلح الفلسفي، فضلا عن كونه يرفع عنه أسباب القلق، فإنه يفتح الطريق لإمكانات فلسفية متعددة ما كانت لتتكشف لولا هذا التنزيل، مثل إبداع معان فلسفية وتطوير معان أخرى، توسيعا أو تعميقا، واستحداث أحكام وعلاقات غير معهودة، وطرح إشكالات فكرية غير مسبوقة، كما أن هذا التنزيل يقوّي طرق التداعي المُعلّل ويرسم سُبُلا استدلالية وآفاق انتقالية تزود الفيلسوف بمجال أوسع لتخيُّر المجرى الذي يناسبه من مجاري تحرك الفكر المفتوحة أمامه.

وحاصل القول في هذا البحث أننا ادَّعينا دعوى وهي أن المصطلح الفلسفي العربي قلق وأن هذا القلق الاصطلاحي أضر بالانتاجية الفلسفية العربية، ثم قمنا بالتدليل عليها بأن وضحنا موقف فلاسفة الإسلام من المناسبة الدلالية بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي، وقد رأينا أن هذا الموقف مزدوج ومتعارض، فقد قالوا بالمناسبة في مرتبة «اختراع» (أو وضع) المصطلح الفلسفي وبضبط مسالكها في المطابقة والمشابهة، ولم يقولوا بها في مرتبة «استثمار» (أو توظيف) هذا المصطلح بسبب سلطان سبق المعنى وشموله واستقلاله على عقولهم، ثم بحثنا النظريتين الدلاليتين اللتين يستند إليهما هذان الموقفان المتعارضان، فوجدنا أن تصورهم للاختراع الاصطلاحي مبني على نظرية تجزيئية للدلالة وأن تصورهم للاستثمار الاصطلاحي مبني هو الآخر على نظرية تجريدية للدلالة، فبيّنا أن النظرية التجزيئية تقوم على فرضيتين باطلتين هما : تشاكل اللغات وانفصال المعاني بعضها عن بعض وأن النظرية التجريدية تقوم هي الأخرى على فرضيتين باطلتين هما : الانسلاخ الدلالي والانقطاع التداولي، كما بينا أننا نحتاج إلى طلب نظريتين بديلتين تجعلان من المناسبة الدلالية مبدأ يضبط الطورين الاصطلاحيين : الاختراعي والاستثماري معا، ويتجلى فيهما بصورتين اثنتين هما الامتداد الدلالي والإمداد التداولي، فيكون المعنى الأصلي مؤثرا في المعنى الاصطلاحي بهاتين الصورتين، مزودا إياه بقدرة إنتاجية وقوة تداولية لا سبيل إليهما بغير هذا التأثير القائم على المناسبة الدلالية.

لائحة مختصرة للمراجع

- الأعسم، عبد الأمير : **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.
- أنيس، إبراهيم : **من أسرار اللغة**، مكتبة الأنجلو مصرية، 1966.
- بدوي، عبد الرحمن : **خريف الفكر اليوناني**، مكتبة النهضة المصرية، 1959.
- التهانوي، محمد علي الفاروقي : **كشاف اصطلاحات الفنون**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.
- الجرجاني، أبو الحسن علي : **التعريفات**، الدار التونسية للنشر، 1971.
- الفارابي، أبو نصر : **كتاب الحروف**، دار المشرق، بيروت، 1970.
- مدكور، إبراهيم بيومي : **في اللغة والأدب**، دار المعارف بمصر، 1971.

- ECO, U : **Sémiotique et philosophie du langage**, Presses universitaires de France, 1988.
- GRANGER, G.G : **Pour la connaissance philosophique**, Editions Odile Jacob.
- LYONS, J : **Structural Semantics, An Anaiysis of a Part of the Vocabulary of Plato**, Blackwell, Oxford, 1972.
- REY, A : **La terminologie : noms et notions, Que sais-je ?, Presses universitaires de France**, 1979.
- REY-DEBOV, J . **La métalangage**, Collection : L'ordre des mots, Le bert, 1978.
- ROUGIER, L : **La métaphysique et le langage**, Denoël, 1973.
- **Etudes de linguistique appliquée** n°4, Didier, 1966.
- Langue Française : **Les vocabulaires techniques et scientifiques**, n°17, Larousse, 1973.

لبس اسم الماهية وتأثيره على مصير الفلسفة العربية الاسلامية

ذ. محمد المصباحي
كلية الآداب والعلوم الانسانية بفاس

اخترت الحديث عن مصطلح الماهية لسببين رئيسيين؛ أولهما أن هذا المصطلح ظاهرة عربية أوجدتها الفلسفة العربية الاسلامية عبر مسارات نحوية ومذهبية متشابكة تحيل إلى مجالات وآفاق متباينة. وعبر اللغة العربية انتقل اسم الماهية إلى اللغة اللاتينية التي من خلالها عَبَر إلى اللغات الأوربية الحديثة. فاسم الماهية لم يكن له وجود صريح في اللغة اليونانية، ولو أن مقدماته النظرية كانت موجودة خاصة عند ارسطو ؛ ولم يظهر لفظ Quidditas، نظير الماهية[1]، في اللغة اللاتينية إلا بعد ترجمة أعمال ابن سينا في القرن الثاني عشر[2] ؛ في حين لم يكتب للغة الفرنسية أن تعرف مصطلح Quidité نقلا عن اللاتينية إلا في القرن الرابع عشر، وللغة الانجليزية إلا في القرن السادس عشر[3]. ولم يقف تأثير مصطلح الماهية على المستوى اللغوي بل تعداه إلى مصير الميتافيزيقا الغربية ذاتها ؛ فقد شكّل ظهور مصطلح الماهية حدثا فلسفيا جذريا، من قِبَل أنه أعاد طرح مسألة حقيقة الموجود بألفاظ جديدة، ولأنه أفضى إلى طرح مسألة جديدة هي مسألة علاقة الوجود والماهية. هذا وإن اختياري الحديث من الماهية لم يكن بدافع إظهار قدرة اللغة العربية على المغامرة وارتياد آفاق جديدة من خلال التنويع على معجمها وصرفها وبيانها، ولكن على الخصوص من أجل التعرف عن كثب على صعوبة ميلاد مصطلح جديد، والوقوف على أشكاله المبكرة والأثرية، وكيف

(1) أما لفظ Essence فهو بالأحرى نظير الجوهر لا الماهية.
(2) انظر معجم لالاند، مادة quiddité ط، 9، باريس 1962.
(3) انظر معجم Le Robert، ط 2، 1988 ، انظر أيضا Oxford Dictionnary

تحولّت عبر سبل متباينة ووعرة إلى الشكل الذي آلت إليه في نهاية المطاف. ولذلك نعتقد أنه من المفيد للغاية أن نعود بين الحين والآخر إلى اللغة الفلسفية لتعلّم منها على الأقل كيف تنبثق الأسماء بصعوبة ومعاناة لتدلّ على أشياء الوجود وتعبّر عن حاجات العقل وإشكالاته.

والباعث الثاني الذي حملني على معالجة إشكالية تكوُّن اسم الماهية هو باعث مذهبي أكثر منه سببا لغويا – تاريخيا، وهو أن سؤال الماهية يكاد يكون أهم سؤال في علم ما بعد الطبيعة كما تداولته الفلسفة العربية الاسلامية. وترجع أهمّية هذا المطلب أولا لأنه مرتبط بطبيعة الجوهر البسيطة التي تتطلّب معرفة مختلفة وجذرية عن المعرفة البرهانية – التصديقية، وهي المعرفة التصورية الخاصة بالجواهر لا بالأعراض المركّبة[4] ؛ وثانيا لأن معرفة ماهية الجوهر طريق لمعرفة المبدإ الأول لجميع الموجودات كما يقول ابن رشد «وإنما... عَظَّم [أرسطو] أمرَ هذا المطلب لأنه إذا عُرف ما الشيء الذي هو ماهية هذا الجوهر، فقد عُرفت العلّة الأولى التي لجميع الموجودات. ولكون هذا المطلب متشوقا لجميع الناس بالطبع، وعويصا في نفسه، لم يزل، كما قال، المطلب له قديما وحديثا، ولم يصل بعد الناس فيه إلى وقتنا إلى حقيقته»[5]. وباختصار إن خفاء سؤال الماهية يعود إلى أن الاجابة عليه تقود إلى نظرتين متقابلتين للموجود، نظرة انطولوجية تجعل حقيقة الشيء في داخله، وأخرى تيولوجية تفضل إرجاع الشيء إلى حقيقة خارجة عنه. كما يمكن إرجاع غموض سؤال الماهية ــ كما سنرى ــ إلى التباس مفهوم الماهية بمفهوم الوجود من جهة وبمفهوم الجوهر من جهة أخرى، وإلى تعلق نشأة هذا المفهوم في الآن نفسه بنظرية الحدّ (في تأويلها المنطقي والميتافيزيقي)، ونظريتي البرهان والجوهر، وهي نظريات إن لم تكن متعارضة فهي على الأقل متباينة في جهة نظرها إلى الموجود تباينا كبيرا. كما يمكننا أن نضيف إلى لائحة أسباب صعوبة النظر في الماهية غموض التاريخ الخاص لاسم الماهية.

نعم، إن المصطلح شأنه شأن أي كائن حي لا يولد دفعة واحدة مكتملا جاهزا للاستعمال. بل يجتاز منعرجات وعرة في سبيل تطوره وبقائه ؛ ومن أجل ذلك وجب

---

(4) يقول ابن رشد مفسرا عواصة مطلب الماهية : «والسبب في صعوبة هذا المطلب أنه طلب بسيط لا مركب، ذلك أنه يسأل ما هو الانسان، ولا نقول لم صار الانسان بصفة كذا ؛ يريد أن الوقوف على ماهيات الجواهر أعسر من الوقوف على أسباب الأعراض، والسبب في ذلك بساطة الجوهر، والتركيب الذي في الأعراض»، تفسير ما بعد الطبيعة، تح. م. بويج، ط 2، بيروت 1967، مقالة الحاء، 16-12.1012.

(5) ن.م، مقالة الزاي، 6-1.759.

أن تتوفّر لديه قوّة للمقاومة تجعله قادرا على الصمود أمام المنافسات والتكيف مع التحديات التي تواجه بقاءه. فكثير هي تلك المصطلحات الطريفة التي بادت لأنها لم تستطع التلاؤم مع مهمّات تفرضها تقلّبات مفاجئة يواجهها تاريخ الفلسفة، أو تفرضها مقتضيات التبليغ اللغوي، ويكفينا دليلا على ذلك أن نتذكّر مصطلحات من قبيل الأيس والليس والأنّ والأنه والأنّية والآنية والهلية واللمية والجعل والمجعولية والحيثوثية والكلمات القواعل الخ ؛ كما أن المصطلح لا يستطيع أن ينشأ منعزلا منقطعا عن أصوله وبيئته، بل ينمو ويتطور في بيئة متنوعة من المصطلحات ذات القرابة الدلالية المتشابكة التي تساهم في آن واحد في دعم وجوده وإضفاء اللبس عليه. إلا أن لاسم الماهية تاريخا خاصا غامضا وحافلا بالمفارقات. فهو لم يستوفِ رسمه اللغوي هذا إلا بعد أن مر بعديد من المحاولات التجريبية التي لم يقيد لها النجاح تاركة المجال كله لاسم الماهية ؛ كما أن حوادث هذا التاريخ الخاص للماهية لم يجر في محجة واضحة مستقيمة، بل جرى في تخوم وأطراف جملة من الأسماء المنتمية إلى نفس الأرومة النظرية المتنافسة على الأخذ بزمام تفسير حقيقة الوجود، كأسماء الحدّ والجوهر والطبيعة والذات والصورة والفصل والوجود والواحد والاسم. ومع ذلك فإن هذا الالتباس هو الذي شكّل اللحظة الأصلية والخصبة لميلاد الاسم، وإلا فإنه متى دخل إلى القواميس يفقد شحنة نموّه وطاقة تحفزه. هذا وإن تبني مصطلح دون آخر، ولو كانت بينهما قرابة، ليس بالأمر الهين، لأنه قد يغير في بعض الأحيان من الأفق الميتافيزيقي للفيلسوف برمته ؛ فمثلا إن استعمال مفهوم التناسب مكان النسبة، أو الوجود مكان الموجود قد يكون هو المسؤول عن انقلاب المشهد الفلسفي تماما ؛ وهذا ما جرى فعلا بالنسبة لاستعمال الماهية مكان الوجود في الفلسفة العربية الاسلامية، الذي هو موضوع كلامنا هنا. بيد أن غرضنا هنا ليس القيام بتحليل مذهبي شامل لنظريات الماهية، بل فقط محاولة أولية لتتبُّع نشأة هذا الاسم لغة ومضمونا، والنظر فيما أدّى إليه ذلك من تطوير لمسالك النظر الفلسفي العربي القديم.

المحاولات التجريبية لنحت اسم الماهية ووحدة الوجود بالماهية :

نلاحظ عند فحصنا لتاريخ اسم الماهية انه قبل أن يفرض نفسه في دولة أسماء الفلسفة العربية الاسلامية ويكون له فيها سلطان حاسم، كان يتنافس الوجود مع جملة من المحاولات التجريبية البديلة لتأدية فكرة الماهية ولو بمضمون مختلف. ولذلك لا نلفي له إلا حضورا نادرا في الترجمات والكتابات الفلسفية الأولى، كترجمة اسطات (القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي) لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، وترجمة عبد

المسيح بن ناعمة الحمصي (ق. 3 هـ.) لكتاب **اثولوجيا** المنحول على أرسطو، وترجمة كتاب **الخير المحض** لبرقلس (الذي يرجح ع. بدوي أن يكون مترجمه إما إسحاق بن حنين أو أبو علي بن زرعة)[6]، وكتاب **الفلسفة الأولى** للكندي. هكذا لم يظهر اسم الماهية في كتاب ما بعد الطبيعة إلا في مقالة الألف الصغرى[7] التي ترجمها اسحاق بن حنين (أواخر القرن الثالث الهجري)، ثم في مقاله الزاي[8] أما اسم المائية فقد كان وروده نادرا أيضا، حيث نعثر عليه مثلا في بمقالتي الدال والزاي[9]. ونجد اسم الماهية في **اثولوجيا** لرسطو مذكورا ست مرات، والمائية ثلاث مرات فقط[10] ؛ أما في كتاب **الخير المحض**، وفي الفصل الملخص له من كتاب البغدادي **علم ما بعد الطبيعة**، فلا نجد لرسم الماهية أثرا ؛ وكذا الشأن بالنسبة لكتاب الكندي في **الفلسفة الأولى**، لكن بدلا من ذلك تردد اسم المائية فيه مرتين[11] دون أن يعني في نظرنا بالضبط معنى الماهية الحقيقي والمتعارف عليه والذي هو نتيجة حمل الفصل على الجنس أو ثمرة تركيب الصورة والمادة في وحدة ثالثة[12] ؛ كما سيظهر اسم المائية في عدة رسائل له كـ **رسالة في حدود الأشياء ورسومها**[13]، ورسالة في **مائية النوم والرؤيا**.

---

(6) انظر، الافلاطونية المحدثة عند العرب، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1955، التصدير العام ص. 30.

(7) الألف الصغرى، 75.7-11.

(8) ز. 1007.5-6

(9) د. 552.13، ز 756.15.

(10) «اثولوجيا لرسطاطاليس»، ضمن أفلوطين عند العرب، تح.ع. بدوي، ط 2، القاهرة، دار النهضة، 1966، ترد الماهية في ص 143،142،71،69،45 ؛ ولفظة المائية في ص 69، 70، و71.

(11) انظر رسالة الكندي الفلسفية، القسم الأول، تح.م.ع. أبو ريدة، ط 2، القاهرة، دار الفكر العربي، 1978، ص 66 و70.

(12) نعتقد أن المائية كما يستعملها الكندي لا تصل إلى أداء الدلالة المعروفة للماهية، أي تلك التي تضم بين دفتيها كلا من الجنس والفصل، لأنها لا تنطوي عنده إلا على الجوهر باعتباره جنسا، أي كليا جوهريا، أو إنها لا تجيب إلا على سؤال الجنس الذي يعبر عنه اسم «ما» ؛ ومن ثم فإنه للارتقاء إلى الماهية وجب إضافة الأنية — التي تفيد الخاصة أو الوجود — إلى المائية — التي تدل على الجنس —. ولأن المائية لا تفيد هذين الأمرين لجأ الكندي إلى عبارة «ما هو بالأنية» للتعبير عن الماهية بمعناها الكامل.

(13) يقول مثلا في «رسالة في حدود الأشياء ورسومها» : «إن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية وإنياتها ومائيتها وعللها، بقدر طاقة الانسان»، ن.م. ص 123.

ونعتقد أن ندرة حضور اسم الماهية في الترجمات والكتابات الفلسفية والمنطقية الأولى كان مؤشرا على أن المضمون الانطولوجي/التيولوجي لدلالة هذا الاسم لم يتم الحسم فيه بعد من قِبَل تاريخ الفلسفة العربية. وقد جرت ترجمة هذا التردد والاختلاف بدفق من الصيغ المتنوعة التي من الصّعب حصر معانيها وفصل بعضها عن البعض. لكن ما يجمع هذه الصيغ هو أنها كانت محاولات لنقل سؤال الـ «ما» والـ «ماهو» المنطقي، إلى صيغة الاسم. بإضافة ما يمثل اسم الوجود من أسماء وحروف. وهذا معناه أن المحاولات السابقة على اسم الماهية كانت تقتسمها مسبقا الرغبة في تقديم جواب أولي على السؤالين المذكورين، جواب ميزته الأساسية تكريس وجودية الموجود. إذن قبل أن تستوي الماهية في اسمها المناسب هذا، مرت بعدة صياغات عتيقة تقاطعت في فضائها جهتا النظر المنطقية والانطولوجية.

ومن بين تلك الصيغ الأثرية التي تمخّضت عن النسب المنطقي لاسم الماهية نذكر اسم «الماهو» الذي تطفح به ترجمات الكتب الفلسفية اليونانية الأرسطية منها والأفلاطونية المحدثة على السواء. فمثلا نجد في كتاب ما بعد **الطبيعة** لأرسطو ترد الماهو مرادفة للماهية في مقالة الدال (5.536) وفي مقالة الهاء (10.705;2.698) وفي مقالة الطاء (4.1224) ؛ كما نجدها حاضرة بذلك المعنى في **الولوجيا** (ص 25 و111) ؛ وقد تداول الفارابي هذه الصيغة للدلالة على الماهية في مقابل «بوجه ما»، وذلك في كتاب **الحروف** (18.177-19؛ 16.168-17؛ 7.173)[14]. كما نجمت عن الأصل المنطقي صيغة «ما الشيء»، التي نجدها في مقالة الألف الكبرى من ما بعد **الطبيعة** (12.161) وفي ترجمة أبي عثمان الدمشقي (القرن الثالث الهجري) لكتاب **الجدل**[15] ؛ وكذلك صيغة «ما هو الشيء» التي نجدها مثلا في الألف الصغرى (3.17)، وفي كتاب **الحروف** (175) ؛ وفي كتاب **الجدل** (ج 3، ص 2.576). كما نجد الفارابي يستبدل الـ «هو» بـ «ذا» لتصير الصيغة «مادام الشيء» أي المقوم الذاتي في مقابل «بماذا الشيء» — التي تعبر عن المقوم الخارجي — (ن.م.، 9.171-12). ونعثر في **الولوجيا** أيضا على صيغة أخرى هي «الهو ما هو أو الهي ما هي» (ص 32-34؛ 51-52؛ /11؛ 142-143) التي تترجم من بين ما تترجم فكرة الماهية.

أما الأصل الميتافيزيقي لاسم الماهية فإنه يعود بها كما قلنا إلى مطلب «الماهو»، هذا المطلب الذي يظهر أولا في مقالة الجيم من كتاب ما بعد **الطبيعة**، على هيأة مطلب الموجود بما هو موجود ليجاب عنه بأنه هو الجوهر ؛ ثم يظهر ثانيا أكثر تدقيقا

---

(14) الفارابي، **كتاب الحروف**، تح.م. مهدي، بيروت، دار المشرق، 1970.

(15) ضمن، منطق أرسطو، تح.ع. بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، بيروت — دار القلم، 1980، ج 2، ص 17.493 ؛ 7.583

في مقالة الزاي سائلا عن حقيقة الجوهر بما هو جوهر، وهي الماهية ؛ يستمرّ الطلب من أجل معرفة «الماهية بما هي ماهية»، هذا الطلب الذي ستتّمه مقالة الحاء، مدعّمة بذلك خلاصات مقالة الزاي في أن الصورة هي ماهية الماهية.

لقد أعطتنا هذه المقالات وغيرها — والتي تراوح فيها النظر المنطقي بالنظر الميتافيزيقي — جملة من الصياغات المبكرة للماهية التي ستعكس هذا التراوح في تركيبها بالذات، كما ستعكس حضور الوجود فيها بألفاظ وجهات مختلفة بل ومتكررة أحيانا، كصيغة «الذي هو به ما هو» (الألف الكبرى 13;161)، وصيغة «ما هو بالانية» (12-11.812 ; 8.818 ; 10.795 ز6.802 ; 810 ; 11 ; 1.1693 ; 7.903)، وصيغة «ما هو الشيء بانيته» (د 5.538).

لكن لا تكتفي هذه الصيغ الأثرية للماهية باستيعابها للموجود داخل تركيبها اللغوي، بل إنها أحيانا ترد مرادفة له. فمثلا في مقالة الزاي نقرأ «ان ما هو بنوع واحد يدلّ على الجوهر، وعلى هذا الشيء، وبنوع آخر على كل واحد من المقولات»[16]، كما نجد في نفس المقالة «فسيكون ما هو بالإنية.. بنوع أول ومبسوط للجوهر، ثم للآخر أيضا كمثل ما هو، لا ما هو بالانية بنوع مبسوط»[17]، أي أن «الماهو» و«الماهو بالانية» يدلان على الموجود الذي ينقسم إلى المقولات العشر.

والملفت للنظر في هذه الصيغ تماثل لفظتي الـ «ما» والـ «أنه» في الدلالة على الوجود. ويتجلى هذا في الصيغ الشهيرة المعبرة عن علم ما بعد الطبيعة، وهي صيغة الموجود بما هو موجود، حيث نجد لها مرادفا هو «الهوية بأنها هوية»[18]. وهذا له أهميته البالغة في فهمنا للأصل الوجودي لدلالة الماهية، فالبحث عن «الماهو» و«الإنّه» و«الماهو»، هو بحث عن نفس الشيء، وهو وجود الموجود، أي أن طلب علة الشيء أو ماهيته كان في أصله بحثا عن وجوده.

نلاحظ، من جهة أخرى، أن حضور اسم الموجود في هذه الصياغات المبكرة لاسم الماهية يتكرر أكثر من مرة، كما يتجلى بوضوح بارز في عبارة «ما هو الشيء بأنيته»، وهذا ما يوطد الخلاصة السابقة ويزيدها وضوحا وهي أن الصياغات الاركيولوجية لاسم الماهية كانت تسير في اتجاه جعل الوجود هو ماهية الموجود. ومعنى ذلك أيضا أن تلك الصياغات كانت ألصق بأسئلة اللغة اليونانية التي كانت

---

(16) مقالة ز 9-7.798.

(17) ز 6-5.802.

(18) أرسطو، ما بعد الطبيعة ، ز 15.714 ؛ كما نجد في تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة عبارة «الواحد بأنه كل وتامه» 14.544.

تبحث على لسان أرسطو عن وجود الموجود. وهذا ما نجد له صدى عند بعض الفلاسفة العرب كالفارابي الذي نلفيه يقول أحيانا بأن الوجود هو ماهية الموجود سواء بالنسبة للموجود الذي تنقسم ماهيته أو الذي له ماهية بسيطة[19]. ففي نظره، أنه بالرغم من أن وجود الموجود المنقسم الماهية يختلف عن موجوده، فإن وجوده هو ماهيته، لأنه «ليس شيء ماهيته بالعرض»[20]، في حين أن الموجود البسيط الذي ليست له ماهية منقسمة، لأنه موجود بوجوده، فقط، فإن وجوده هو ماهيته. ولعل حضور الوجود في رؤيا الفارابي الفلسفية هو الذي لم يشجعه على تكريس القول بعرضية الوجود في فلسفته على نحو واسع. أما ابن رشد فقد ألح على لزوم الموجود للماهية لزوما ذاتيا على نحو آخر كما سنرى فيما بعد.

وإذا كانت الصيغ الأثرية لاسم الماهية قد استعملت للدلالة على الموجود أو الهوية، فإننا نجد في المقابل أن اسم «الهوية» (المرادف لاسم الموجود أصلا) أو الأنية قد استعملتا للدلالة على الماهية أحيانا ؛ ففي ترجمات كتابات الأفلاطونية المحدثة يغلب استعمال الأنية في معنى الماهية وبخاصة بالنسبة للمبدإ الأول، ولعل مرجع ذلك يعود إلى غياب إشكالية الماهية بمعناها الأرسطي، لأنها فلسفة «أنوية» أو «أحدية» وليست فلسفة ماهوية. والشاهد على ذلك ندرة تردد اسم الماهية لديهم، في مقابل تداولهم لأسماء نظيرة لها، كالصفات والصور والكلمات الفواعل[21]. كما أننا لا نعدم وجود الأنية في دلالة الماهية في ترجمة كتاب ما بعد الطبيعة[22]. أما ابن رشد فقد وجد

---

(19) يقول عن الوجود المنقسم «وإما ما ينقسم حتى تكون له جملة وملخص تلك الجملة، فإن الموجود والوجود يختلفان فيه، فيكون الموجود هو بالجملة ـــ وهي ذات الماهية. والوجود هو ماهية ذلك الشيء الملخصة أو جزء جزء من أجزاء الجملة، إما جنسه وإما فصله؛ وفصله إذا كان أخص به فهو أحرى أن يكون وجوده الذي يخصه» كتاب الحروف. تح. محسن مهدي، بيروت، دار المشرق 1970 ص 117.1-4 وعن الوجود البسيط وهو ما يسميه بالأجناس العالية (الوجود والواحد والهو) فيقول عنه «هو كل ما كانت ماهيته غير منقسمة، فهو إما أن يكون موجودا لا يوجد، وإما أن يكون معنى ووجوده وأنه موجود شيئا واحدا، ويكون أنه وجود وأنه موجود معنى واحدا بعينه، فالموجود المقول على جنس جنس من الأجناس العالية، فإن الوجود والموجود فيها معنى واحدا بعينه، وكذلك ما ليس في موضوع ولا موضوع لشيء أصلا، فإنه أيضا بسيط الماهية، فإن وجوده وأنه موجود شيء واحد بعينه» 117.8-13.

(20) كتاب الحروف، ص 124.12-13.

(21) حول استعمال الصفات بدلالة الماهية انظر برقلس، الخير المحض، ص 9-10 ؛ البغدادي ؛ علم ما بعد الطبيعة ص 236، الولوجيا، ص 71. حول استعمال الصورة لتأدية الذات أو الماهية، انظر البغدادي. م.م. ص 51 و225، الولوجيا، ص 43.

(22) انظر مثلا مقالة ز 14.982.

أن أحد أنحاء ما يقال عليه اسم الموجود الماهية[23]. ويورد صاحب كشاف مصطلحات الفنون تدقيقات بشأن استعمال الموجود أو الهوية مرادفا للماهية : «قد تطلق «الهوية» على الماهية مع التشخص، وهي الحقيقة الجزئية»[24] ؛ وفي مكان آخر يقول «اعلم أيضا أن الماهية والحقيقة والذات قد تطلق على سبيل الترادف ؛ والحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي، كلية كانت أو جزئية ؛ والجزئية تسمى هوية»[25].

ولا ينحصر التباس الماهية في علاقتها بالموجود فحسب، بل ويمتدُّ إلى صلتها بالجوهر، لاسيما وان سؤال الماهية كان أولا وبتقديم سؤالا عن ماهية الجوهر، فإذا كان اسم «الماهو» والصيغ المرادفة له قد استعملت للدلالة على الماهية وعلى الوجود في كثير من الترجمات والكتابات الفلسفية الأولى، فإنها في سياقات أخرى استعملت أيضا للتعبير عن الجوهر. ففي كتاب ما بعد الطبيعة نجد المترجم اسطاث يستخدم عبارة «الماهو» في معنى الجوهر، في مقابل المقولات العرضية الأخرى كالكيف والكم، فيقول عن استحالة أن يكون للواحد نفس المعنى في جميع المقولات : «مثل ما ليس واحد للمقولة التي تقال ما هي ولا للكيفية، بل هي متشابهة»[26] ؛ كما ينقل «فإن كانت التغيرات أربعة، إما في باب ماهو، وإما في باب الكيفية...»[27]، أي في باب

---

(23) يقول عن الوجود في تلخيص ما بعد الطبيعة، تح. ع. أمين، القاهرة، 1958 : «ويقال أيضا على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس...» ص 8.

(24) التهانوي م.، كشاف اصطلاحات ، كلكتة 1822، مادة الهوية، ص 1540 ؛ وينقل أبو البقاء الكفوي في الكليات عن دلالة الهوية على الماهية: قال بعضهم ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتا ؛ وباعتبار تشخصه يسمى هوية ؛ وإذا أخذ أعم من هذا الاعتبار يسمى ماهية» القسم 4 ص 81، هكذا نستطيع اعتبار «ما به الشيء هو هو» جنسا لثلاثة أنواع هي الحقيقة أو الذات، والهوية والماهية، أو نفس الشيء ينظر إليه من جهات ثلاث أو مراتب ثلاث بالقياس إلى العمومية والتحقق والتشخص، وهذا يبين مدى اللبس الذي يحيط بالعلاقة بين الهوية والماهية، عندما تضاف إليهما الحقيقة أو الذات باعتبارها ماهية جزئية، ويبدو أن الحقيقة في هذا المعنى يمكن أن تكون مرادفة للهوية، المقابلة للمغايرة، أي تلك التي تميز زيدا عن عمرو، لا تلك التي تميز الانسان عن الحصان، وهي الماهية العامة.

(25) ن.م.، مادة الماهية، ص 1313.

(26) مقالة اليا، 10-9.1278 ز انظر أيضا، 5-4.802، د 4-3, 680 ؛ 4.887.

(27) مقالة ل 13-12.1436 ؛ وابن رشد غالبا ما يترجم «الماهو» بالجوهر، إلا في السياقات التي يرد فيها اللفظ المذكور مرادفا للموجود.

الجوهر. وبالنسبة لصيغة «ماهو بالأنية»، نقرأ في ترجمة مقالة الزاي «فإذا ما هو بالانية هو جوهر، وكلمته هي الحد»[28] ؛ كما نقرأ عن صيغة «ما الشيء»: «إن الهوية تقال بأنواع كثيرة... فمنها ما يدل على ما الشيء وأنه الشيء، ومنها ما يدل على كيفية...»[29]، كما نقرأ: «فبعض المقولات تدل على ما الشيء، وبعضها على كيفية»[30]. وفي المقابل فإن ورود اسم الجوهر دالا على الماهية أمر متردد في الكتابات القديمة، ولعل منشأ هذا اللبس آت من القسمة التي وردت في كتاب المقولات للجوهر إلى أول وثان، فخصصت الجواهر الثواني للدلالة على الماهية أو على عناصر الماهية.

ولعل ارتباط الماهية بالجوهر ــ إذ أنها بجهة ما جوهر الشيء ــ هو ما أضفى عليها شيئا من دلالة الهوية التي تقابل الغيرية (لا تلك التي تقابل العدم والتي سبق القول عن مرادفتها للماهية)، لأن الماهية تميز الشيء عن غيره، لأنها هي التي تجعله هو ما هو، أي تعبر عن مقوماته الذاتية التي تفصله عن غيره، لا عن تلك الصفات التي يشترك فيها معهم. وبهذا الاعتبار نستطيع أن نقول إن الماهية فاصلة بين هويات الأشياء، بينما الموجود جامع بينها.

نعود إلى ما كنا فيه ونتساءل ما سبب أو أسباب التباس الماهية بالموجود والجوهر بصفة عامة، وفي الصيغ الأثرية لاسم الماهية بصفة خاصة ؟ من الممكن أن نعزو هذا اللبس إلى سببين، أولهما منطقي يرجع إلى نظرية الأسئلة الأربعة الواردة في كتاب البرهان لأرسطو، والتي تسأل إما عن وجود الموجود ويكون بحروف «أن» أو «هل» و«أي»، أو عن ما هو الموجود[31] ويكون بحرف ما[32]، أو عن علته ويكون بحرف لمَ ؛ وهي الأسئلة التي تغطي مجالات الوجود والجنس والفصل والعلة. وقد تجلى هذا اللبس في الجمع بين سؤالي الماهو واللم، بين مطلبي الماهية والعلية، أي الجمع بين العلة البدئية والذاتية والعلة الغائية الخارجة عن الذات ولو أنهما متقابلتان، لاسيما في كتابات الافلاطونية المحدثة أو في كتابات من جارلهم كعبد اللطيف البغدادي[33] ؛ كما تجلى اللبس المذكور في الجمع من جهة ثانية بين سؤالي

---

(28) ح 9.1025.
(29) ز 14-12,745.
(30) د 4-3.555 ؛ وتكرر نفس الترادف بالجوهر في ز 1.717 ؛ ز 13.745 ؛ د 4-3.536.
(31) انظر مقال فان دان برج في دائرة المعارف الاسلامية حول الانية، ط 2.
(32) حول الأوجه الأربعة لاستعمال حرف ما، انظر الفارابي، كتاب الحروف، ص 172-163.
(33) حول وحدة العلة البدئية بالعلة الغائية، أو وحدة الماهية بالعلية والاختلاف بينهما حسب صنفي الوجود، الوجود بأنه فقط، والوجود بصفة أو صورة ــ انظر اثولوجيا ارسطو، ص 73-69 ؛ البغدادي، م.م. ص 213 و 224.

الآن والمعو، أي بين مطلبي للوجود والماهية. فكلا المحاولتين مزجتا بين الوجود والماهية : إذ أن تضمين سؤال الماهية سؤال العلية معناه ربط الماهية بعلتها الغائية أو الفاعلة للوجود ؛ كما أن تضمين سؤال الوجود في سؤال الماهية عن طريق سؤال العلة، كما فعل ابن رشد في آخر مقالة الزاي، معناه إرجاع مصير الوجود إلى الماهية، أو بالأحرى إلى أحد عنصري الماهية. إلا أنه غني عن البيان أن الوجود في كلا المزجين المذكورين لم تكن له نفس الدلالة، إذ أن ربط الماهية بالعلية يحيل إلى موجود خاص متعال، في حين يشير ربط الماهية بسؤال الوجود أو الجوهر إلى وجود عام من شأنه أن يكون ذاتيا وضروريا للأشياء. ومن ثم فإن اختلاف عنصري الربط من شأنه أن يؤدي إلى ميتافيزيقتين مختلفتين ؛ فربط الماهية بالعلة الغائية أو الفاعلة أفضى إلى ميتافيزيقاثيولوجية أو بعبارة هيدجر إلى انطوثيولوجية، والتي يترتب عنها القول بعرضية الوجود بالنسبة للأشياء ؛ أما ربط سؤال الماهية بسؤال الوجود، فقد نقل طرح العلاقة إلى مستوى آخر، فهو مستوى علاقة وجود خاص بوجود عام، لا وجود خاص بوجود خاص كما كان الحال في الميتافيزيقا السابقة.

أما السبب الثاني لالتباس الماهية بالموجود فهو سبب دلالي، ويتعلق بلبس اسم الموجود ذاته، الذي يرجعه كل من الفارابي وابن رشد مثلا إلى معنيين رئيسيين ومتقابلين[34]، المعنى الأول هو المعنى العلائقي الربطي، الذي ينتمي بالأحرى إلى عالم العقل والقول، أي ذلك الذي يستخلصه الذهن من علاقات الأشياء كما يلتقطها الذهن وتقولها اللغة[35] ؛ والمعنى الثاني للموجود هو المعنى الشيئي، أي ذلك الذي يوجد خارج النفس في استقلال عن العقل والقول. فإذا أخذنا في الحسبان هذا التقسيم جاز لنا أن نقول بأن التساؤل عن «وجود الموجود» بالمعنى الربطي للوجود هو الذي

(34) حول رد معاني الموجود إلى معنيين رئيسيين، انظر كتاب الحروف، ص 117.14-19 ؛ ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تح. ع أمين، القاهرة 1958، ص 9 ؛ تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال 561.17-562.1.

(35) حول الدلالة الربطية لاسم الموجود، انظر كتاب الحروف، ص 117،113 و125-126 ؛ كما يثير ابن رشد خاصة في تهافت التهافت الدلالة الوجودية للربط، انظر مثلا 172.8-180.5، 304.4 ؛ ونجد الكندي أيضا يعطي للربط معنى انطولوجيا أحيانا حينا ينسب إليه علة وجود الشيء الخارجي قائلا : «فإذن تهوّي كل كثير بالوحدة، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثير البتة» ؛ وأحيانا أخرى يعطيه معنى ثيولوجيا عندما يقول «فالواحد الحق الأول إذ هو علة مبدأ الحركة التهوي، فهو المبدع جميع المتهويات. فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة، وتوحدها هو تهويها ؛ فالوحدة قوام الكل، لو فارقت الوحدة بادت ودثرت» ن.م، ص 106-107.

أعطى فكرة الماهية، لاسيما وأن الماهية بطبيعتها حملية مركبة ولا تعبر إلا عن الجواهر المركبة، التي هي ثمرة الربط بين مقوّمي الماهية : الجنس والفصل (بالمعنى المنطقي للماهية) أو المادة والصورة (بالمعنى الطبيعي للماهية). على هذا النحو تصير الماهية رابطة، كما كان الوجود رابطا ؛ وعلى هذا النحو أيضا تتمكن اللغة الفلسفية العربية من إخراج لفظ الموجود من لبس دلالته المزدوجة الموروثة عن اللغة اليونانية ـــ وهما الدلالة الشيئية والدلالة الربطية ـــ بابتكار اسم جديد هو اسم الماهية، مفردة إياه للدلالة على الجانب الربطي من معنى الوجود. بعبارة أخرى، بابتكار اسم الماهية تمت عملية توزيع مهمتي الدلالة الشيئية والدلالة الربطية بين الموجود والماهية. فتكون اللغة، على هذا النحو، قد أسعفت الفلسفة في حل صعوباتها الموروثة عن لغة أخرى.

إلا أن قولنا هذا لا يعني البتة أن اللغة الفلسفية العربية لم تضمّن اسم الماهية سوى دلالة الربط، أي تلك الدلالة التي تبدو من خلالها الماهية مجرد فعل عقلي أو خلاصة فعل عقلي منطقي وحسب، بل إننا نلفي للماهية ـــ خاصة عند ابن رشد ـــ معنى آخر يبعدها عن الربط، لتصبح الجزء الفعال من الشيء أو علة إخراجه إلى الوجود، أي لتصير فعلا أو صورة أو فصلا، لا مركبا من القوة والفعل أو الصورة والمادة أو من الجنس والفصل. هكذا لم تعد الماهية مجرد «منسق» بين علتين للوجود، بل صارت هي إحدى هاتين العلتين، والتي يعود إليها أمر إخراج الشيء إلى الفعل وتحصيله شيئا مشارا إليه.

انتصار اسم الماهية وتهديده لوحدة الموجود بالماهية :

إذن، كانت هذه كلها محاولات لأداء مضمون سؤال الماهية[36]، وهو سؤال «معرفة» الموجود، ومطلب «الماهو موجود» أي مطلب «تصور» جوهر الموجود المشار إليه. إلا أن الذي انتصر في نهاية الأمر هو اسم «الماهية»، بعد مرحلة سريعة تأرجحت فيها مع المائية، منافستها وسلفها المباشر. سؤالنا الآن هو لماذا لم تبق اللغة الفلسفية العربية على الحضور المجسم لغة للموجود في اسم الماهية، باصطناع اسم

(36) لكن لا ينبغي أن تنسينا هذه الصيغ المبكرة والمتوترة لاسم الماهية أسماء أخرى تداولها الفلاسفة المسلمون مرادفة للماهية، دون التفات منهم إلى ترجمة السؤال اللغوي أو المطلب الميتافيزيقي، كأسماء الذات والحق والحقيقة والجوهر. فمثلا نجد الكندي يتكلم عن «علة وجود كل شيء وثباته : الحق، لأن كل ما له أنية له حقيقة كتاب الفلسفة الأولى ص 26 ؛ كما نلفيه يقول عن الجوهر «لأن الممكن له الشيء، هو الموجد ذلك الشيء في بعض ذوات جوهره، كالكتابة موجودة بالامكان لمحمد وليست فيه بالفعل، إذ هي موجودة في بعض جوهر الانسان، أعني في آخر من الناس» ن.م، ص 52 ؛ كما يقول «والجرم جوهر عريض عميق، أي ذو أبعاد ثلاثة، فهو مركب من الجوهر الذي هو جنسه، ومن الطويل العريض والعميق، الذي هو فصله» ص 53.

يكرس التباس الوجود بالماهية على غرار الماهوية أو المائية أو الهاهوية، بدلا من اسم الماهية ؟ أو بعبارة أوضح، لماذا انتصر اسم الماهية في فرض وجوده على كافة أسلافه من الأسماء والعبارات المركبة ؟.

من البيّن أننا يمكن أن نُعزي ذلك إلى أسباب مذهبية كثيرة منطقية وميتافيزيقية كلها تنصرف إلى تكريس الفصل بين الوجود والماهية، والنظر إلى العلاقة بينهما على أنها علاقة تقابلية. من جملة تلك الأسباب نذكر الاختلاف بين غايتي مبحثي الحد والبرهان ؛ إذ لما كان البرهان هو الذي يختص بالبحث في إثبات الوجود، لم يكن هناك بد من الاعتراف بأن مبحث الحد، الذي يوصل إلى الماهية[37]، لا شأن له بالوجود، ومن أجل ذلك، فإن الفحص عن الماهية لا يمت بصلة للوجود. ومن تلك الأسباب، القول بنظرية للماهية — وبخاصة في إخراجها السينيوي — بمقتضاها لا يمكن للماهية أن تضم إلا الجنس القريب بالاضافة إلى الفصل، في حين يعتبر الوجود جنسا أعلى، ولذلك لا يمكن أن يشكل أحد أركان الماهية. ومن بين تلك الأسباب التي نرى أنها كانت وراء تبني اسم الماهية المفرغ من الوجود بدلا من اسم آخر كالماهوية مثلا، القول بنظرية للصورة تجعلها مضادة للمادة ووافدة عليها من خارج، وليست لازمة لها لزوما داخليا، كما يمكن أن يكون القول بمذهب استبعاد العلة الفاعلة من الدخول في حد الشيء أو ماهيته، بحكم الطبيعة المفارقة للعلة الفاعلة، باعثا على فصل الموجود عن الماهية. وأخيرا من بين أسباب الفصل وسيادة اسم الماهية القول بمذهب الفيض، لما يرمي إليه من تمييز لجهات الوجود إلى واجب وممكن، الأمر الذي يفترض أن تكون الماهية — وهي أدخل في باب الوجود الممكن — مفرغة أصلا من الوجود الذاتي.

إن تبني مثل هذه الدعاوي — وهو ما فعله ابن سينا — لا يمكنه إلا أن يفضي إلى القول بفصل الماهية عن الوجود. إلا أنني أعتقد فضلا عن ذلك أن عامل اللغة العربية كان له وقع كبير في فصل الوجود عن الماهية، لأن صياغة هذا الاسم الجميل — والذي لم يكن موجودا صراحة في اللغة اليونانية —، بعد عمليات تهذيبية

---

(37) نعم، هناك برهان تحصل عنه الوجود والماهية معا — وهو البرهان المطلق أو البرهان الحدي —، إلا أنه لا يصلح في الغالب إلا للظواهر العابرة أو الأعراض السريعة الزوال كالكسوف، لا للجواهر الثابتة، يقول عنه «القول في محمولات البراهين» : «.. ولذلك لا تكون البراهين المطلقة إلا في الأعراض، أعني البراهين الحدية، ولا تكون في الجوهر أصلا، ولذلك كان الجوهر لا يتبرهن» في ابن رشد، **مقالات في المنطق والعلم الطبيعي**، تح. ج. العلوي، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1983، ص 212.

لغوية متعددة[38]، ساهم في تشجيع النظر إليها شيئا مختلفا عن الشيء الذي هي ماهية له، أي عن الموجود أو الجوهر. ذلك أن من شأن اسم مبتكر سلس النطق، غامض الدلالة متعدد الايحاءات، قائم بذاته، يقدم نفسه كمجال تتحاذى فيه أبحاث منطقية وفيزيقية وميتافيزيقية، من شأن مثل هذا الاسم أن تكون له القدرة على أن يفرض هيمنته في نهاية الأمر على كل من ينافسه من الأسماء، وان ينهي مرحلة المحاولات التجريبية للتعبير عن كنه الموجود وبنيته، تلك المرحلة التي شابها كثير من التعثر والتعقيد والتكرار. ولعل الصعوبة الصرفية لصيغة مفترضة كالمعوية أو المآنية هي التي حالت دون التفكير فيها. ولا محالة أن التحول الذي كان يطرأ على دلالة الماهية كان يؤثر، في الوقت ذاته، على تركيبها اللغوي، كما أن البحث عن اسم ملائم للتعبير عن الماهية كان له وقع على مضمونها. هكذا يمكننا أن نقول أن اللغة، هذه المرة، هي التي مكنت الدلالة من أن تسلك سبيلها الخاص والذي آل بها إلى استقلال الماهية عن الوجود. بعبارة أخرى، إذا كان التنويع في الدلالة هو الذي يشق الطريق إلى مسالك الابداع في المضمون ويشجع على التعريج بالمذهب نحو سبل جديدة، كما قلنا في مناسبة أخرى[39]، فإن اللغة بعبقريتها الخاصة قد تفتح للدلالة، أحيانا، آفاقا غير منتظرة للمغامرة والاستكشاف. ولذلك يكون من اللازم علينا أحيانا الانسياق وراء منطق اللغة ومطاوعة انسيابيتها الملامسة لتخوم التجربة الفلسفية.

انعكاسات ابتعاد الماهية عن الوجود :

ان الانتقال من «الماهو» — سواء كان يشير إلى الموجود أو إلى الجوهر — إلى «الماهية»، هو أولا انتقال من لغة الترجمة إلى لغة الابداع، وثانيا، انتقال من موجود

(38) يعرض علينا التهانوي في الكشاف ثلاث نظريات لكيفية اشتقاق الماهية :
(1) «الماهية مأخوذة عن ما هو، بإلحاق ياء النسبة وحذف إحدى الياءين للتخفيف ثم التعليل، كمثل مرمي، وإلحاق الهاء للنقل من الوصف إلى الاسمية».
(2) «وقيل إلحاق ياء النسبة بـ ما هو، وحذف الواو وإلحاق تاء التأنيث. ولو قيل مأخوذة عن ماهي لكان أقل إعلالا»
(3) «قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد وغيره : وإني أظن أن لفظ الماهية بلحقه المميزة فاصلة مالية، أي لفظ يجاب به عن السؤال بما، فلبث همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج، كما يقال في أباك هباك ؛ ويؤيده أن الكيفية اسم لما يجاب عن السؤال بكيف، أخذ بإلحاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية إلى الاسمية بكيف» مادة ماهية ص 1313 ؛ انظر أيضا الكليات لأبي البقاء، تح.ع. درويش و م. المصري، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1976، القسم...؛ ص 287-289 ق 4، ص 92 ؛ انظر أيضا الجرجاني، أبو الحسن علي، التعريفات، تونس، الدار التونسية للنشر، 1971، ص 104.
(39) انظر مقالنا «الدلالة وبناء المذاهب الفكرية» ضمن دلالات وإشكالات، الرباط، عكاظ 1988، ص 5-13.

مباشر ومشار إليه إلى موجود منظر ومعقول ومتوسط ؛ ثم إنه ثالثا، انتقال من تساؤل إلى اسم مؤلف تلاشت منه السمة الاستفهامية ليحل محلها طابع إيجابي ؛ وهو، رابعا، تحوّل للطبيعة الابهامية لحرف «ما»، ليصير اسما موصولا ومنسكبا في أكثر الألفاظ تحديدا ــ وهو الماهية ــ باعتبارها ثمرة الحد، لوج المعرفة النظرية ؛ والانتقال من الماهو إلى الماهية هو، أخيرا، انتقال من اسم مفعم بالوجود بفضل حضور لفظ «الهو»، إلى اسم يكاد يخلو من الشحنة الوجودية، لتنتهي الماهية في آخر المطاف إلى أن تكون مقابلة للموجود، أي مجرد وسيط عقلي لادراك حقيقة الجوهر لا غير، أي مجرد معقول ثان، أو جوهر ثان، أو بالأحرى مجرد عرَض من الأعراض.

إنها رحلة غريبة تلك التي تمت من الموجود إلى الماهية ؛ فبعد أن كان السؤال عن الماهية سؤالا عن الوجود، وبعد أن كانت أسماء الموجود تدلّ على الماهية، وأسماء الماهية تدلّ على الموجود أو الوجود، بتنا نقرأ في أعمال فلاسفتنا المسلمين عن وجود اختلاف بين الماهية والموجود، بل وأحيانا عن تقابل. ومما زاد هذه الرحلة غرابة أن اللغة الفلسفية العربية، خشية منها من الطابع الاشتقاقي لاسم الموجود ــ لأنه يفيد اشتقاقا للموجود إلى ذات وصفة، مما يبعث على تصور الموجود عرضا على الذات ــ لجأت هذه اللغة إلى تأليف اسم جامد من حرف «الهو» وهو الهوية، أو من «الأن» أو «الإنّ»، وهو الإنية (بإضافة ياء النسبة وتاء الاسمية) للدلالة على الموجود المشار إليه المستقل عن الاعتبارات الذهنية. إلا أن هذه اللغة بالذات حينما ابتكرت مصطلح الماهية لتأدية الدلالة الحقة للموجود أو للجوهر، سقطت في المحظور الذي تفادته إزاء اشتقاقية اسم الموجود. فأدت صياغة اسم الماهية إلى انشقاق في اسم الموجود، بل وإلى طرده من حظيرة الماهية لغويا ومنطقيا وميتافيزيقيا ــ ليصير مجرد عرض زائد على ذوات الأشياء التي لها ماهية[40]. إلا أن أغرب مافي الأمر هو أن تواجه الماهية المصير ذاته الذي لقيه الموجود، وهو العرضية، بحكم أن الماهية لا يمكن البتة أن تكون جوهرا بسبب المحالات التي تترتب عن القول بذلك، وهي المحالات التي تواجه نظرية المثل. هكذا يصير كل شيء عرضيا في عالم الكون والفساد : الوجود والماهية. ولم ينج من العرضية في مثل هذه الفلسفة إلا المبدأ الأول، الذي ظلت فيه وحدة الماهية بالموجود قائمة، لا مسافة بينهما ولا فصل، لأن وجوده هو ماهيته، وهذا هو ما اصطلحت عليه الفلسفة السينوية بوجوب الوجود. ومعنى ذلك أن إبعاد الموجود

(40) لكن ليس معنى القول بعرضية الوجود بالنسبة لماهيّة الأشياء أنه بات أقل مرتبة منها، بل على العكس من ذلك، إن هذا «العرَض» هو الذي يحقق الماهية ويجعلها حاصلة بالفعل بعد أن كانت ممكنة. ولا علاقة لأن القيمة الانطولوجية لهذا العرض آتية من كونه وافدا من خارج، أي فائضا عن واجب الوجود. فعرضية الوجود لا تقال عند ابن سينا بالقياس إلى حقيقته هو، بل بالنسبة لما يضاف إليه.

عن الماهية لن يؤدي، في نفس الفلسفة الواحدة، إلا إلى ميتافيزيقا مزدوجة، قائمة على دلالة متضادة لاسم الموجود : من جهة ميتافيزيقا عرضية، بالنسبة لموجودات عالم الكون والفساد، ومن جهة ثانية ميتافيزيقا وجوبية إزاء المبدإ الأول والجواهر المفارقة. وهذا ما طبع على الخصوص فلسفة ابن سينا، الذي يظهر أنه كان هو المسؤول الأول عن الترويج لمفهوم الماهية وجعلها تحظى بمكانتها الاستثنائية المعروفة بها في تاريخ الفلسفة العربية، إذ أننا قلما نصادف في كتب السابقين عليه حضورا لهذا الاسم بالحجم الذي حضر به عند ابن سينا.

لكن بالرغم من التأثير العظيم الذي مارسه اسم الماهية على تاريخ الفلسفة الاسلامية — في اتجاه تغيير مجرى النظر الفلسفي بصرفه نحو الماهية بعيدا عن الوجود — فقد وجد من يقاوم هذا التأثير، ويوجه تداول ذلك الاسم لخدمة ميتافيزيقا مضادة للميتافيزيقا العرضية. فهذا ابن رشد مثلا، الذي على الرغم من تبنيه لاسم الماهية وتوسعه في استعماله وتفصيل معانيه، كان حريصا كل الحرص على إثبات انتمائه للموجود، لكن دون أن يتمادى في ذلك إلى حد المطابقة بينهما. وقد دأب ابن رشد، كلما سنحت له فرصة ملائمة لمعارضة الأطروحة السينيوية، أن يدقق موقفه من خلال نظريات تقف على طرفي نقيض من تلك التي بنى عليها ابن سينا صرح قوله المذكور. وكان القول بشمولية مبدإ ذاتية الموجود وضرورته للموجودات المفارقة كما للموجودات الكائنة الفاسدة هو حجر الزاوية في فلسفة ابن رشد. إلا أن سريان هذا المبدإ على الجنسين من الموجودات لم يكن على شرع سواء، بل كان بدرجتين مختلفتين ؛ فقد شيد ابن رشد فكرة ضرورة الوجود وذاتيته بالنسبة للكائنات الطبيعية على أساس جملة من النظريات التي هي أميل إلى جهتي النظر الفلسفي والطبيعي :

أ — كنظرية الدلالة التشكيكية لاسم الموجود، القريبة من الدلالة التواطؤية، باعتبار انها تسمح بضرب من الحمل الذاتي لجنس الموجود على مقولة الجوهر، ومن خلالها على باقي المقولات العرضية التسع ؛

ب — وكنظرية ملازمة الصورة للمادة في المركب الجوهري، تلك الصورة التي يُحمّلها ابن رشد عبء إخراج الموجود إلى الفعل من الداخل ؛

ج — وكنظرية انقلاب العلة الفاعلة إلى علة داخلية لازمة للشيء متى اتصلت بالصورة، وهي النظرية التي تجلت بوضوح حينما ضمّ ابن رشد، في آخر شرحه لمقالة الزاي، سؤال الماهية (ماهو ؟) إلى سؤال العلية (لم هو ؟) في فضاء الماهية ؛

د — كما كان مبدأ وجوب أن تكون للأشياء طبيعة تخصها وذات تنفرد بها، تضمن لها نظاما واطرادا يسمحان بقيام العلم والعمل، من بين المبادىء التي أسس

عليها ابن رشد قوله بذاتية الوجود للماهية. لكن، إذا كان ابن رشد قد دافع بحميّة عن وحدة الماهية بالوجود على صعيد الجواهر المركبة، فإن ذلك لم يكن يعني — كما سلف منا القول — إنه كان يطمع في إقامة تكافؤ بينهما، فهو كان على بصيرة واضحة من أن الماهية لا تشكل إلا النواة المقومة والضرورية من ذات الشيء، ولا تمثل بأي حال من الأحوال كل الشيء باعراضه الذاتية وغير الذاتية، فالوجود أغنى بكثير من الماهية. أما بالنسبة للموجودات المفارقة البسيطة والمنفردة، فلم يجد ابن رشد غضاضة في أن يقيم بشأنها تكافؤا تاما بين الماهية والوجود، لأن وجودها هو ماهيتها، ومن ثم فهي مستغنية عن أي رابط لها خارج وجودها لأنها بسيطة، كما أنها غير متوقفة في وجودها على مُخرج لها من القوة إلى الفعل بحكم أنها فعل دائم.

هكذا يكون موقف ابن رشد في نظرنا محاولة للرجوع باسم الماهية إلى أصولها الأثرية، وذلك بإعادة ربطها بالوجود على النحو الذي بسطنا بعض ملامحه، وهو رجوع كان القصد من ورائه جعل معنى الشيء عائدا إليه بالأساس.

قصارى القول، أن للماهية ولادتين : ولادة أولى تجريبية، ظهرت فيها عبر تأليفات لفظية معقدة عصية على اللسان، مثقلة بإحالتها الملحاحة على الوجود، باعتباره مفسر وجود الموجود ؛ أما الولادة الثانية — والتي تحققت بخاصة عبر اسم الماهية — فقد بدت فيها الماهية رشيقة إيقاعية خفيفة، مما سمح لها بأن تحلّق بعيدة عن الوجود، باحثة لها عن حيز مستقل يكون أقرب إلى فضاء العقل القارىء للوجود منه إلى الموجود المواجه للذات. ولكن ما كان للماهية أن تظل طليقة من منأى عن جذورها ومصدر معناها ؛ إلا أن أوبتها لأصلها لا تكون بنفس النحو الذي استقلت به عنه، لأنه مهما يكن من أمر، فقد حققت رحلة الانفصال عن الوجود ملكة الاستقلال لدى الماهية.

ملاحظات حول توظيف المصطلح التراثي في الفكر المغربي المعاصر
(«مفهوم الحرية» عند عبد الله العروي كنموذج)

ذ. عبد المجيد الصغير
كلية الآداب — الرباط

1 — هناك عدة مصطلحات ومفاهيم تراثية لا تكفّ عن التردد و«الترحل» والانتشار داخل مختلف فروع الثقافة العربية، منذ عهد ما أصبح يعرف بيننا «بالاصلاحية العربية» في القرن الماضي إلى اليوم. ولعل مرجع ذلك، فيما يبدو، إلى ما تتمتع به تلك المفاهيم والمصطلحات من قابلية «للتوظيف»، تسمح بتحويلها، أحيانا كثيرة، إلى مفاهيم «إجرائية» ذات هدف مزدوج : تقويم التراث في ذاته، وتحديد درجة حضوره أو غيابه في الواقع الراهن.

ويمكن القول مع بعض التجوز، أنه منذ الكتابات الاصلاحية في القرن الماضي، حظيت بعض المصطلحات والمفاهيم، أكثر من غيرها، بالقسط الأكبر من الانتشار والذيوع، لانطوائها على الطابع الاجرائي والمنهجي المشار إليه، وذلك كمفهوم السياسة الشرعية والحرية والاختيار والخلافة والأمة والمصلحة والاجتهاد والمقاصد والعمران... وجلها مصطلحات من مجالي علم الكلام وعلم الأصول. كما أن الرموز الثقافية الحاملة لها كادت تتكرر أيضا في كل الكتابات حتى وقتنا الحاضر. فقد «اكتشفت» الاصلاحية العربية فضل إعادة الاعتبار لابن خلدون وابن تيمية والشاطبي، إضافة إلى ابن رشد في مرحلة متأخرة وتحت نفس المصطلحات والمفاهيم. ولا يزال الفكر العربي المعاصر منشغلا بهذه «الرموز» الثقافية ؛ وإن كان ذلك يتم، خاصة في المغرب، من زوايا ورؤى جديدة في ضوء المناهج المستجدة والمتطلبات النقدية المعاصرة.

وحتى نظل في إطار التجربة المغربية، وقبل وقوفنا على نموذج فيها اخترناه لتقويم

تعامله مع مصطلح تراثي، نلاحظ أن هذا التعامل في هذه التجربة خاصة، قد تعمق وتنوع بفضل تلك العلاقة الوثيقة التي صارت له بجملة مفاهيم حديثة ومعاصرة، وقضايا آنية، مجتمعية وسياسية وفلسفية، متداخلة فيما بينها. وذلك من قبيل مشكلة النقد، ومفهوم القراءة، ومشكلة الأخلاق والتقاليد، وكذا مفهوم الزمن والتطور، ومعنى التقدم، والمعاصرة والأصالة، وبالتالي مفاهيم المستقبل والتبعية والاستلاب والتحرر.

ولعل هذا التداخل وكذا تلك الشفافية التي تتميز بها بعض المصطلحات التراثية، هما اللذان شجعا الاهتمام بهذه الأخيرة، وجعلها تحظى، لدى سائر الاتجاهات الفكرية، بأهمية زادتها توكيدا الرغبة في الانعتاق من ربقة التخلف ومواجهة الهزات المجتمعية والسياسية المتواصلة.

وإذا كان طبيعياً أن تولّد هذه التغيرات المجتمعية مواقف متباينة ومتنوعة، فإن هذا التنوع والاختلاف ينعكس بالضرورة على طريقة التعامل مع المصطلح التراثي، اختياراً وتأويلا، ولن يزيد تعاقب الأحداث المجتمعية والسياسية إلا تأكيدا للأهمية التي يمكن أن يحتلها المصطلح التراثي، حتى لدى أولئك الذين كانوا وما زالوا يستهجنون هذا القفز على الحاضر لاستنطاق أحداث الماضي البعيد... وذلك بعد أن أدركوا أن التعامل مع التراث وإبراز مفاهيمه لم يعد أدبا للتسلية ولا مجرد رغبة في التوثيق التاريخي، بل أصبح ذلك أداة من الأدوات التي أبانت عن نجاعتها في التوظيف على صعيد الخطاب الأديولوجي والسياسي.

من ثم أصبح المصطلح التراثي في الفكر المغربي المعاصر بؤرة تستقطب مختلف المواقف والتوظيفات أو القراءات، مما يعني أن كل تقويم لأشكالية العلاقة مع ذلك المصطلح، إعمالا أو إهمالا، يتضمن تقويما لميدان طالما عمّق الحوار، وأرسى ولا يزال يرسي بعض قواعد المناظرة العلمية في الفكر المغربي المعاصر ؛ كما قد يعني ذلك استشرافاً للمسرى الذي يسير فيه هذا الفكر والتطور الذي يرغب كل اتجاه في تحقيقه.

غير أننا، بخصوص تعامل الفكر المغربي مع المصطلح التراثي، نود أن نسجّل تلك الخصوصية التي تكاد تميز الكتابات المغربية عن أختها المشرقية حول الموضوع، ألا وهي اتجاه المفكر المغربي بالنقد وإعادة التقويم إلى تلك المصطلحات والمفاهيم التي تحتل في ذلك التراث منزلة الأسس والأصول المعرفية. ومن ثم تمحور البحث لدى البعض حول ابن رشد، باعتباره يمثل خروجا ونقدا لـ «قياس الغائب على الشاهد»، وهو قياس يمثل قاعدة منهجية في نشأة علم الكلام وعلم الأصول وعلم النحو والعلوم

الطبيعية في الاسلام»[1]؛ مثلما أن الاهتمام بابن خلدون لم يتمحور حول مستويات ودرجات «السبق» الذي درج على اكتشافه بعض رجال الاصلاحية العربية في «علم العمران»، بقدرما انصب الاهتمام أيضا على إبراز درجة الانفصال الذي أحدثته الرؤية الخلدونية مع منهج «الأستاذ» «الرواية المطبق أصلا في علوم الحديث، والذي كان وراء نشأة التدوين ونقد المتن التاريخي»[2]. وغير هذا الموقف أو ذاك، نجد أن مفهوم الاجتهاد نفسه، ورغم ما عُلق عنه من آمال داخل التراث الاسلامي جملة وما أرادت الاصلاحية العربية من إعادة الاعتبار إليه، فإنه هو أيضا أُخضع لنفس الهاجس، هاجس المراجعة النقدية وإعادة القراءة لما اعتُبر نموذجا للاصالة ومناسبة لاثبات الذات...

ومعنى هذا أنه رغم اختلاف المنطلقات الاديولوجية، والنتائج المعرفية، فإن ما يميز تعامل الفكر المغربي مع المصطلح التراثي، اهتمامه بإعادة النظر فيما هو جوهري في التراث الاسلامي وفيما يمثل الأصول المعرفية أو المنهجية في ذلك التراث. وهو ما يجعل اختيار هذه المناطق الحساسة كموضوع للنقد والتحليل، اختيارا مقصودا، لا يهدف إلى مجرد «معرفة» الماضي، ولكنه، بالأولى، يطمح عند أغلب هؤلاء المتعاملين مع المصطلح التراثي إلى توظيف تلك المعرفة لتجديد الموقف من الحاضر والمستقبل أيضا[3].

II ـ ورغم اعتقادنا بأن طريقة التعامل مع المصطلحات والمفاهيم الفقهية والأصولية خاصة، تستحق منا وقفة أطول وتقويما أعمق ومراجعة أساسية، اعتبارا للتوظيفات الواسعة التي مورست عليها والنتائج الكبرى التي ترتبت عنها، وهو ما تعكسه بعض أعمال الأستاذ محمد عابد الجابري خاصة، فإننا نقتصر، في هذا اللقاء، على نموذج معروف بتميزه في التعامل مع المصطلح التراثي، وتفرده بموقف خاص من معرفة التراث جملة. إلا أن ظروف التغيير المجتمعي قد اضطرته أن يضرب بسهم في امتلاك «رؤية فلسفية» تمكّنه من تحديد موقفه من إشكالية هذا الإعمال للمصطلح التراثي.

لعل المستمع قد أدرك أننا نوجه الانتباه إلى أعمال الأستاذ عبد الله العروي، الذي سوف نقتصر، لضيق الوقت عن التفصيل، على تقويم تعامله الخاص مع مفهوم

---

(1) الجابري (محمد عابد)، **نحن والتراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط. 1، 1980.

(2) أومليل (علي)، **الخطاب التاريخي**، بيروت: معهد الأنماء العربي، د.ت.

(3) نلاحظ أن قراءة التراث في المغرب قد بلغت مستوى من التراكم يسمح بإعادة تقويمها بكيفية حدية، وأظن أن هذا ما تطمح إليه جل كتابات الأستاذ طه عبد الرحمن. وبالمناسبة، فهي كتابات تستحق هي الأخرى تقويما خاصا، لا من حيث المضمون ولا من حيث طريقة العرض واللغة المتميزة واختيار المصطلح...

الحرية في التراث الاسلامي ورصده مختلف المعاني التي قد توحي بذلك المفهوم في المجالات المتعددة لذلك التراث، جاعلين منه نموذجا تجريبيا لتقويم طريقتي الإعمال والإهمال اللتين سلكهما في بسط ذلك المفهوم. وذلك رغم إعلانه القديم أن كل ما بيننا وبين التراث قد انقطع نهائيا، وان كل ادعاء «معرفة» به إنما هو من قبيل الوهم والسراب[4]، وأن الغرب وماضي الغرب، بصريح عبارته، هو «المرجع الوحيد للمفاهيم» القابلة للمعرفة وللتوظيف[5]. ومع ذلك، فقد اضطر أن يدلي بنصيبه لمعرفة مفهوم الحرية في الاسلام في مقال له سنة 1979، تحت عنوان «ملاحظات حول مشكلة الحرية في الاسلام»[6]، والذي أعاد نشره مع قليل من التغيير في مستهل كتابه مفهوم الحرية[7].

ا ــ شعورا منه بصعوبة ومعوقات «التنقيب» عن المفاهيم واستنطاق المصطلحات داخل تراث متراكم ومتداخل الأبعاد، يحرص عبد الله العروي أن يبين حدود المجال الذي يشمله ذلك التنقيب والاستنطاق، ويوضح بالتالي طبيعة المنهجية الملائمة، حتى لا يؤدي إغفال ذلك إلى الخلط والتشويش المعرفي وإلى الأحكام المتسرّعة التي طالما وقع فيها الخطاب الاستشراقي.

أما المجال، فهو المجتمع الاسلامي قبل أي اتصال له بالغرب. وللملاحظ بالمناسبة أن هذا هو نفس المجال الذي حدده فرانز روزنطال سنة 1960 لكتابه المعنون مفهوم الحرية في الاسلام قبل القرن التاسع عشر[8]، والذي كما سنرى يحظى بحضور قوي في كتاب عبد الله العروي، أما بخصوص المنهج الملائم، فهو ذلك الذي يجب ألا يقف عند حدود التحليل اللغوي والفيلولوجي لمصطلح الحرية، أو يكتفي بمحض الوقائع التاريخية البارزة، بل الواجب بخصوص ذلك المجال، السعي إلى اصطناع ما اصطلح عليه «باجتماعيات الثقافة» أو سوسيولوجية المعرفة، التي تطمح إلى الربط الجدلي بين مختلف أنماط السلوك الاخلاقي والتاريخي والمواقف النظرية والمعرفية التي تفرزها[9]، وتكمن أهمية هذه الرؤية المنهجية، حسب عبد الله العروي، في عدم إعمالها لمختلف النظريات والمواقف الفكرية التي مهما بدا للباحث ابتعادها عن الواقع صارخا، فإنها خصوصا حينما تتخذ صيغة «الطوبى» نظريات تصور انعكاسا للواقع المعاش، من حيث

---

(4) العروي (عبد الله)، العرب والفكر التاريخي، بيروت : دار الحقيقة، 1973، ص. 186.
(5) العروي (عبد الله)، الأدلوجة، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ص. 25.
(6) مجلة دراسات عربية، بيروت : يناير أبريل، 1979، ص. 23-32.
(7) العروي (عبد الله)، مفهوم الحرية، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ط. 1، 1981.
(8) ترجمة معن زيادة ورضوان السيد، بيروت : معهد الانماء العربي، ط. 1، 1978.
(9) «ملاحظة حول مفهوم الحرية»، دراسات عربية، مرجع سابق، ص. 23 ؛ وكذا مفهوم الحرية، مرجع سابق، ص. 5.

أن «الواقع يفسِّر الطوبى، والطوبى تضيء الواقع»[10]. ذلك توضيح منهجي يعتمد منهجا تاريخيا ويتعدى برؤية تتخذ منطلقا لها سوسيولوجية المعرفة، فكيف تم لعبد الله العروي التعامل مع مفهوم الحرية في الاسلام في ضوء ذلك التحديد المنهجي؟

ب ــ لا يخفي الكاتب تحفظه تجاه طريقة ونتائج تعامل الأدبيات الاستشراقية مع مفهوم الحرية في الاسلام، هذه الأدبيات التي يظل خطابها سجين نزعة إثنية مغرقة في التركز على الذات، وضحية رؤية ضيقة تعتمد التحليل الفيلولوجي[11] الأثير لديها، وتؤدي إلى نفي كل وعي بمفهوم الحرية خارج جذره المصطلحي الضيق كما يقدمه القاموس في الاستعمال اللغوي التداولي. ورغم أن عبد الله العروي كثيرا ما يثمّن التحليلات الاستشراقية، وعلى رأسها تحليلات هجل حول طبيعة الدولة في الاسلام وإشكالية العلاقة بينها وبين الفرد[12]، إلا أنه يبدو حريصا على الانفصال عن تلك التحليلات بخصوص المشكل المطروح، مؤكدا أنه ــ خلافا للمنهج الفيلولوجي ــ «لا يجوز أن نبقى سجناء الكلمة ؛ في حين أننا نبحث في الواقع المجتمعي»[13]. إن الشطط والتحامل اللذين وصف بهما عبد الله العروي الدراسات الاستشراقية حول مصطلح ومفهوم الحرية راجعان إلى كون هؤلاء المستعربين صاروا يبحثون في المجتمع الاسلامي عن المضمون السياسي الخاص لمعنى الحرية، ولما افتقدوه داخل مصطلح الحرية في القاموس العربي، وتبين لهم البعد الأخلاقي والقانوني المحض لهذا المصطلح، لم يكتفوا بتأكيد انعدام أي شكل من أشكال ممارسة الحرية في ذلك المجتمع، بل سارعوا إلى تأكيد «غياب الشعور بضرورة الحرية» ! في حين أنه، مهما تكن قيمة الممارسة بالنسبة لأي مفهوم، فإن «الأساس [قبل ذلك] هو الشعور بالحاجة إلى الحرية. وشعور من هذا النوع لا يعبِّر عنه إلا بكيفية عكسية، أي بواسطة رموز»[14].

من ثم وجب عند العروي الانفصال عن الطرح الاستشراقي بالانتقال من «اللغة إلى الثقافة، ومن الثقافة إلى التاريخ الواقعي، بحثا عن كلمات أخرى، عن رموز أخرى، مرادفة لكلمة حرية في مفهومها الحالي»[15]. وإذا كان الخطاب الاستشراقي يلوِّح

---

(10) العروي (عبد الله)، مفهوم الدولة، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ط. 1 ،1981، ص. 90.

(11) مفهوم الحرية، ص. 12.

(12) «ملاحظات حول مفهوم الحرية» ص. 25—26 ؛ مفهوم الحرية، ص. 20.

(13) «ملاحظات...» ص. 26.

(14) نفس المرجع، ص. 29.

(15) مفهوم الحرية، ص. 14.

بالطبيعة الاستبدادية للدولة «الشرقية» وبتقليصه لدور الفرد فيها، فإن تنقيب العروي عن أشكال الوعي بالحرية في التراث الاسلامي، يصبح عنده بالتحديد بحثا عن «أدلة ورموز الحرية خارج الدولة أو ضد الحكومة»[16]. وحيث «أن مفهوم الحرية في القاموس العربي ضيق بالنسبة لمؤدى الكلمة في قواميس اللغة الغربية الحديثة»، ومادامت تجربة المسلم اليومية لم تكن كلها خنوعا وتقصيرا وعجزا[17]، فما هي إذن نتيجة هذا التنقيب والاستنطاق بحثا عن تلك الرموز السلوكية الدالة على الشعور بالحرية في التراث الاسلامي ؟.

ج ــ لقد اعتقد عبد الله العروي أنه عثر فعلا على ما اعتبره «أدلة» ترمز أكثر من غيرها إلى ذلك الشعور بالحرية، وهي عنده تنحصر في معاني أربعة : البداوة، العشيرة، التقوى، التصوف :

1 ــ فالبداوة التي صاحبت التاريخ العربي الطويل، بالرغم من اقتضائها الخضوع للغرائز والأنواء، وللتقاليد العشائرية وشظف العيش، فإنها مع ذلك «ترمز» إلى الرفض الدائم لكل القوانين الحضرية السائدة، وتعلي من شأن الصعلكة التي تتخذ من الحياة المنزهة عن كل قيد وشرط مثلا أعلى لها !»[18] وبذلك صار مفهوم البداوة «رمزا»، للتعطش إلى الحرية، خاصة في أعين ومخيلة جمهور سكان الحضر الرازحين تحت وطأة «الأحكام السلطانية»[19].

2 ــ ومثل رمزية البداوة، فإن مفهوم العشيرة، هو الآخر، وإن كان يفترض خضوع الفرد لقسرية العادات والتقاليد الممثلة لمؤسسة عشائرية ما، واسعة أو ضيقة، فإن هذا الخضوع يضمن في نفس الوقت حماية العشيرة لامتيازات أفرادها الخاضعين لقدرها، فتقوم حائلا بين الفرد وبين الأوامر السياسية لرجل السلطة، تلغيها وتعمل على تحرير الفرد منها. ومعنى ذلك أنه إذا ما لوحظ أن تقاليد العشيرة تكبّل الفرد بقيود قسرية، إلا أن الفرد لا يستثقل تلك القيود التي تصير وكأنها طبيعة ذاتية، في نفس الوقت الذي «يستنكف فيه عن الخضوع لأمر السلطان الذي يفرض عليه من الخارج»[20] ! وفيما يرى عبد الله العروي، فإن إغفال هذا الدور للعشائر في تاريخ العرب، والبقاء على مستوى الاحكام والفتاوى والنوازل الفقهية، دون توغل في العادات والأعراف المتغيرة، هو المسؤول عن تلك الصورة التي يبرزها هجل وغيره

(16) نفسه، ص. 18.
(17) «ملاحظات...»، ص. 29-30.
(18) نفسه، ص. 27.
(19) مفهوم الحرية، ص. 18—19.
(20) «ملاحظات...» ص. 27.

من كُتّاب الاستشراق حول استبدادية رحل السلطة في الدولة الشرقية وتحجيم دور الفرد فيها»[21]. ومرجع ذلك الخطأ اتخاذ الفقه مرآة للحياة المجتمعية في الاسلام، بينما تعكس المشيرة عمق تلك الحياة بكيفية أفضل وأكثر تجدرا.

وبذلك يربنا «رمز» العشيرة مدى ما يتمتع به الفرد من حماية تجعله ليس فقط قادرا على مواجهة الحاكم المستبد، بل إنها تجعله «يعيش طول حياته وراء متاريس تعزله عزلا تاما عن الحكم المطلق»![22] وهذا هو رمز التعطش إلى الحرية الكامن في مفهوم المشيرة.

3 ــ أما الدليل الثالث والرمز الآخر لمفهوم الحرية في الاسلام، فيتمثل فيما يسميه الأستاذ العروي بالتقوى، ويعني به في آخر التحليل أن الأوامر الشرعية، من حيث المقدمة والمصدر تقتضي «خضوعا لوازع خارجي [ونعتبر] حدا يحد الحرية الموجودة»[23] من هنا قيمة ما يتمتع به المؤمن الملتزم من قدرة على ترويض النفس وإخضاعها لتلك الأوامر حتى تصير هذه صادرة عن وازع داخلي ذاتي، بدل أن تظل خاضعة لضوابط وأوامر قسرية خارجية، شبيهة بالأوامر السلطانية. ونجاح الفرد في ذلك الترويض للنفس وهذا التحويل لمصدر الأوامر وجعله ذاتيا، يعتبر في رأي العروي دليلا على قدرة الفرد على التحرر ورمزا للتعطش إلى الحرية. وهو لا يرى مانعا في هذا المقام من أن يستند، في آن واحد، على كل من ابن خلدون وجان جاك روسو، لإبراز رمزية التقوى، مثلما لا ينسى أن يؤكد على المردودية الاجتماعية التي يتمتع بها الفرد المتصف بذلك، حيث يكسبه سلوك التُقى «سلطة» اجتماعية ونفوذا يعزز وجدانه، ويوسع مبادراته. وبذلك تكون التقوى على حد قوله «طريقا إلى الشعور بالتحرر، فلا عجب إذا أصبحت رمزا للحرية»[24].

4 ــ وإذا ما حظيت التقوى، كتجربة أخلاقية فردية باطنية، بمثل هذا التقويم من طرف عبد الله العروي، فقد كان منتظرا أن تحظى لديه التجربة الصوفية بتقدير أكبر، باعتبارها أقوى «دليلا» على التعطش إلى الحرية في الاسلام وأوضح رموزها دلالة.

ذلك أن هذه التجربة تمثل في رأيه انعكاسا لتراجع نفوذ الدولة في المدن ولتدهور الحضارة. ومن ثم لا مفر من تفسير موقف الرفض الذي يتميز به المفكر الصوفي، سواء تجاه قوانين الطبيعة أو قيود النفس أو أعراف المشيرة أو أوامر السلطان

---

(21) «ملاحظات...» ص. 27 ؛ مفهوم الحرية، ص. 20.

(22) مفهوم الحرية، ص. 20.

(23) نفسه، ص. 21.

(24) نفس المعطى السابق.

أو حتى تجاه الأوامر والالتزامات الشرعية نفسها، إلا باعتبار ذلك كله تطلعا للتحرر المطلق من كل تلك القوانين والقيود والأعراف والأوامر، وانسلاخا للفرد من المجتمع ؛ «وإذا انسلخ من المجتمع أبطل مفعول القوانين»[25] !

تلك هي رمزية التجرد الصوفي والفناء الاشراقي المؤديان، بتعبير الأستاذ العروي نفسه، إلى «التفاني الكلي مع فكرة الحرية»[26]. وهذا ما جعله يستنتج قائلا دون تحفظ أو استثناء : «إننا نلمس معنى الحرية الفلسفي المطلق عند المتصوفة، لا عند المتكلمين والأصوليين»[27]. لذلك نراه يشايع في مكان آخر رأيا لحسن حنفي مفاده أن «المتصوفة كانوا في الماضي المعبِّرين الحقيقيين عن روح الاسلام، وليس الفقهاء أو علماء الكلام»[28]. وتبقى قيمة المتصوف عند عبد الله العروي في أنه وإن لم يكن يعيش الحرية، كما يعيشها البدوي في حياة الصعلكة لو في إطار العشيرة، فإنه بفضله وبفضل الجميع بوعيه العميق بمعوقات ومثبطات تلك الحرية ! فيتطلع إلى معانقتها «كطوبى» يحلم بها ويتعطش إلى الفناء في ذات الله بواسطتها. وبفضل هذا الوعي بالمعوقات يتمكن الصوفي الإشراقي، على وجه التحديد، من تمثل فكرة الحرية المطلقة[29]... وهذا، كما نلاحظ، تقويم هجلي واضح لتجربة الإشراق الصوفي في الاسلام، ولم يمنع الاستاذ العروي مرة أخرى من أن يزاوج بصدده بين اثر إسلامي للحلاج في قوله «أنا الحق» وبين قول غربي حديث في نفس السياق على لسان أحد أبطال رواية الشياطين لدوستويفسكي[30]...

وبهذا يعتقد عبد الله العروي أنه قد قطع مع التحليلات الاستشراقية ومع منهجها الفيلولوجي، فلم يقف عند حدود مصطلح الحرية، بل صار يستنطق أشكال التراث وينقب خارج القاموس اللغوي الرسمي عما بدا له «أدلة وجود» على مفهوم أو معنى الحرية. فوجدها في معاني لا تدخل في اعتبار الفقيه ولا المتكلم، ومع ذلك فهي ترمز في عمقها الفردي والاجتماعي إلى «التعطش» إلى الحرية، وتمثل «طوبى» لا تكف عن توجيه الفرد والمجتمع، وإحداث تأثير «يفوق في كثير من الاحيان تأثير تعاليم الفقه والكلام»[31].

---

(25) «ملاحظات...» ص. 28—29.

(26) نفسه، ص. 29 ؛ مفهوم الحرية، ص. 22.

(27) «ملاحظات...»، ص. 29.

(28) مفهوم الحرية، ص. 82.

(29) نفسه، ص. 22، 82.

(30) «ملاحظات...» ص. 29.

(31) نفسه، ص. 30، مفهوم الحرية، ص. 23 — 24..

III — تلك خلاصة معالجة عبد الله العروي لمصطلح الحرية وللمفاهيم الدالة عليه في التراث الاسلامي. ولا يملك الواقف على تلك المعالجة إلا أن يستغرب الاختلاف الكبير بين التبشير بذلك الطرح المنهجي الذي استهل به البحث، وبين الأفكار والأحكام التي تخللته والنتائج التي تمخض عنها. فإذا جاء استهلال البحث واضحا وصريحا في وجوب تناول الموضوع، بعيدا عن الأحكام المسبقة للخطاب الاستشراقي، مبيّنا حدود المنهج الفيلولوجي، معوضا إياه برؤية تاريخية وبمنهج «اجتماعيات الثقافة»... فإن النتائج التي تمخّض عنها البحث جاءت في حقيقة الأمر طافحة بالأحكام المسبقة حول بعض أنماط السلوك الثقافي في الاسلام، ممّا فوت على صاحبه فرصة إمكانية الاستفادة من ذلك المنهج، لإعادة النظر في بعض الأنماط التي كانت كفيلة بأن تزوده أيضا بـ «رموز» أكثر دلالة، ليس فحسب على التفكير في الحرية وتأمل إشكاليتها، بل وعلى المطالبة بها والموت من أجلها.

وإذا كان المقام لا يحتمل التفصيل، فإننا نكتفي بالاشارة إلى نتائج هذا الاغفال المنهجي، ملاحظين في البداية أن مما قلل من قيمة البحث انطلاقه منذ البداية من مسلّمة خاطئة، تعتبر علم الكلام في الاسلام مجرد إنتاج فكري فردي ونظري محض، لا علاقة له بالواقع المجتمعي وقضاياه المعاشة، اعتبارا لكون «الكلام على حد قول عبد الله العروي — يعكس اهتمامات الفرد الفكرية والخلقية»[32]. وهي مقدمة شكّلت، في الحقيقة، حاجزا بينه وبين إدراك تاريخية المفاهيم الكلامية، وفوتت عليه فرصة توظيف منهجية اجتماعيات المعرفة لتحليل العديد من المفاهيم التي يطفح بها التراث الكلامي. لقد كان لهذا الاغفال الأثر الكبير على ضعف معالجة عبد الله العروي لمشكلة مفهوم وواقع مشكلة الحرية في تراث الاسلام، وعلى نقص النتائج التي وصل إليها. بل إنه حتى حينما حاول التنقيب عن مفاهيم ومصطلحات أخرى توحي بمعنى الحرية في تاريخ الاسلام، قاصدا بذلك الخروج عن الموقف الاستشراقي، وملتمسا حضورا للمشكل عبر مصطلحات ومفاهيم أخرى، حتى في هذه الخطوة المنهجية المهمة لم ينتبه إلى ما يمكن أن تقدمه بعض المصطلحات الكلامية التي لم تحظ بأي اهتمام في هذا البحث، والتي هي أكثر من غيرها إفصاحا عن إشكالية الحرية، رمزا وتعطشا وممارسة، مثلما، كانت أكثر بعدا عن الفردية المحضة، وأوضح من غيرها تعبيرا عن البعد السياسي والاجتماعي للمفهوم المطروح.

ويبدو أن انطلاق الباحث من تاريخ الغرب كمرجعية، يحدد في ضوئها تقويم بعض المصطلحات والمفاهيم الاسلامية، قد قاده إلى اعتبار علم الكلام موازيا ومطابقا،

---

(32) «ملاحظات...» ص. 25 ؛ مفهوم الحرية، ص. 16—17.

في مفهومه ومضمونه وأهدافه، لما يعرف في الأدبيات الغربية والكنسية بعلم اللاهوت (théologie)[33] ؛ وهو التطابق الذي طالما كرسته الرؤية الاستشراقية... ولعل في هذا ما جعله يرى في علم الكلام مقابلا ونقيضا لدور الفقه. فإذا كان هذا الأخير يعكس، نسبيا، الحياة الجماعية في الاسلام، فإن الكلام، حسب العروي، لا يزيد عن كونه «يعكس اهتمامات الفرد الفكرية والخلقية»[34] ولعل هذا هو الذي جعله ينصح بضرورة الفصل بين «حرية نفسانية ميتافيزيقية يتناولها الفكر الاسلامي، وبين حرية سياسية اجتماعية»[35] لم يخض فيها غير الفكر الليبرالي الغربي.

واضح إذن أن هذا التمويه للتراث الكلامي يعكس موقفا غير نقدي، يختلف جذريا عن ما يمكن لكل مؤرخ أن يلمسه بوضوح حول تاريخية هذا العلم الذي نشأ تحت ظل السيوف وقبة الخلاف والصراع، ومدى تعبير مدارسه الأولى بالكلمة والفعل معا عن هموم ومشاكل المجتمع الاسلامي، السياسية والاجتماعية، قبل أية نزوات فردية أو تطلعات ميتافيزيقية. ومن ثم، وبعد هذا الموقف المسبق، لم يكن بامكان العروي أن يدرك أهمية المصطلح الكلامي، خصوصا في ارتباطه الشديد بالمجال السياسي. فراح بالتالي يبحث عن حضور معاني الحرية «لم يعبّر عنها مباشرة في الثقافة العربية، ولم تدوّن في القواميس اللغوية»[36].

إن ما يشجعنا على متابعة هذا الموقف إلتزام صاحبه صراحة بأنه في بحثه عن مشكلة الحرية، سيبقى «في مجال الذهنيات وتحليل المفاهيم»[37]. دون أن يتطرق للتاريخ ولأحداثه السياسية والاجتماعية. ولهذا فمن المستغرب ألا نجده يلتمس «رموز» التعطش للحرية في التراث العربي الاسلامي إلا في معاني البداوة والعشيرة والتقوى ثم الارادة الصوفية، مؤكدا في آخر التحليل أنه «إذا كانت البداوة ترمز إلى الحياة خارج القوانين الاصطناعية، فإن التصوف يرمز إلى حرية الوجدان داخل الدولة المستبدة»[38].

ومعنى هذا، أن الباحث لم يجد مفهوم الحرية أو التعطش إليها أو الدعوة إلى ممارستها عمليا لا في الفقه ولا حتى في التاريخ المأساوي لأوائل المتكلمين، وإنما وجده في التصوف الإشراقي.

---

(33) العروي (عبد الله)، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الفصلان الثامن والتاسع.

(34) «ملاحظات...»، ص. 25.

(35) مفهوم الحرية، ص. 17.

(36) «ملاحظات...»، ص. 26.

(37) نفس المرجع والصفحة.

(38) نفسه، ص. 29.

ونظن من جهة أخرى، أنه إذا كان قصور الدراسات الاستشراقية، كما لاحظ ذلك الأستاذ العروي، يكمن في محاولتها نفي وجود مفهوم الحرية في الثقافة الاسلامية، بسبب حصر تلك الدراسات اهتمامها في جذر مصطلح «حرية» في القاموس العربي، فإن محاولته هو الآخر تلمُّس وجود ذلك المفهوم في مصطلحات أخرى، هي بالتحديد مصطلحات البداوة والعشيرة والتقوى، والارادة الصوفية، لم يغن شيئا، من حيث أن هذه المفاهيم البديلة قد أدت به إلى نفس النتيجة الاستشراقية، ألا وهي غياب الحرية كمفهوم وممارسة وكبعد يشمل المجتمع قاطبة. إذ لا معنى لوجود «شعور خافت» بضرورة الحرية يكمن وراء تلك المفاهيم البديلة، في غياب الحرية كممارسة وشعار ومطالبة، أو على الأقل كمفهوم واضح يوظف فعلا «خارج الدولة أو ضد الحكومة» بتعبير العروي نفسه[39]. والحرية كشعار ومطالبة ومفهوم شيء باد بوضوح في التراث الكلامي الأول حتى قبل تبلور الاتجاه الاعتزالي ؛ وذلك سواء على مستوى الاصطلاح أو على صعيد التاريخ والحركات المجتمعية. وهو الأمر الذي تساعد على إبرازه بوضوح منهجية سوسيولوجية للمعرفة.

ويكفي أن نذكر هنا أن لمفهوم «الاختيار»[40] في النسق المعتزلي، وقبله عند القدريين، من الدلالات والمعاني المباشرة ما تجعله يحمل فعلا تعطشا للحرية، أعمق بكثير من مفهوم البداوة أو التصوف والتجرد الاشراقي. بل إن تفضيل المعتزلة لمصطلح الاختيار، الكثير الاستعمال لديهم، على مصطلح الحرية، ينبيء عن البعد الاجتماعي والسياسي الذي أعطوه للمفهوم، بعيدا عن الدلالات الفلسفية (= الميتافيزيقية) التي لصقت بمفهوم الحرية في توظيفاته الكنسية والفلسفية المجردة، خصوصا إذا علمنا أن الاختيار لا يحدد مجاله بالموقف من الارادة الالهية فحسب، ولكنه لا يكتمل معناه، عند المتداولين له والمدافعين عنه إلا بالموقف من نظام الحكم، وبفضل تحديد المسؤوليات الأخلاقية والسياسية ؛ بل وخصوصا وبفضل رفض التوظيفات «الاديولوجية» لمفهوم الجبر السياسي، والوعي به كعائق سياسي بالتحديد أمام التعطش إلى الحرية في هذا المجال بعينه. وها هو أبو علي الجبائي يفضح ذلك التوظيف السياسي لمفهوم الجبر من طرف رجل السلطة حينما يلاحظ أنّ «أول من قال بالجبر وأظهره معاوية، وليجعله عذرا فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماما وولاه الأمر. وفشى ذلك في ملوك بني أمية»[41].

---

(39) مفهوم الحرية، ص. 18.

(40) اعتبارا للمفهوم الفقهي المحدد والشائع للمفهوم الحرية كمقابل لمفهوم «الرق»، فضل المتكلمون غالبا مفهوم «الاختيار» لطرح مشكلة الحرية الانسانية : انظر : مفهوم الحرية، ص. 13—14، وقارن أيضا ف. روزنطال، مرجع سابق، ص. 39 فما بعد.

(41) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، جـ. 8، ص. 3.

ومضمن ملاحظاتنا هذه، أن تلمّس مفهوم الحرية في معاني «الاختيار» وما ارتبط به من معاني أخرى كمفهوم التولد و«الخروج» و«النهي عن المنكر»، وفي محاولات ممارساته الفعلية في «التاريخ السياسي» لعلم الكلام، وذلك في ظل افتقاد الحرية في الواقع السياسي، لأهم بكثير من الوقوف على معنى البداوة، واعتباره رمزاً بما يتضمنه، بتعبير عبد الله العروي، من «انصياع للانواء والغرائز والعادات.... [وما يوحي به المفهوم من] رفض كل القيود الاصطناعية، خاصة عندما يتجسد في الصعلوك» !!![42] واعتقد أن مواقف من استشهد تحت بطش سيف رجل السلطة، مقتولاً أو مصلوباً، لأجل آرائه القدرية ورفضه لأيديولوجية الجبر ومواجهته العلمية لتوظيفاتها السياسية، وما تولد عن ذلك من مصطلحات ومفاهيم[43]، أهملت في بحث الأستاذ العروي، لأكثر دلالة على «الشعور بالحاجة» إلى الحرية، وأقرب إلى مفهومها، وعيا وممارسة من مواقف الانزواء الصوفي أو الصعلكة، خاصة بعدما أشرنا سابقا إلى أن مفهوم الاختيار ودلالته يدخل في الاسلام، ضمن الاديولوجيات السياسية المرتبطة أساسا بالميدان التاريخي والاجتماعي، مما يستوجب ربط علم الكلام، في نشأته على الأقل، بهذا الميدان الأخير الذي سبق لعبد الله العروي ان اعتبره المجال الطبيعي للبحث عن مصطلح ومفهوم الحرية[44].

لأجل هذا يحق ان نلاحظ أنه في مقابل اعمال عبد الله العروي لمصطلح الحرية، هناك، **إهمال لمصطلحات**، كان الوقوف عليها حريا بأن يعمّق ويوسع مفهوم الحرية نفسه. وهذا بالرغم من كونه نبّه، في إشارته المنهجية، إلى عدم بقائنا سجناء المصطلح الواحد، وأن علينا أن نبذل وسعنا بحثا عن مصطلحات ومفاهيم أخرى، قد توسّع من مجال مفهوم الحرية المتداول بيننا اليوم، مثلما علينا أن نبحث أيضا عن **مواقف سلوكية**، قد تشير ضمنيا إلى ذلك المفهوم[45] ؛ مادام معنى الحرية على حد قوله، ليس «أكثر من إمكانات التصرف»[46].

وبمناسبة هذا التنبيه على رمزية ودلالات المواقف السلوكية، نتساءل عن السبب

---

(42) «ملاحظات...» ص. 27.

(43) لننبه الى أن جل حركات «الخروج» الأولى ضد السلطة الأموية والعباسية كانت تحمل شعارات قدرية ترفض استغلال الجبر إيديولوجيا. ويكفي النظر الى صنوف العذاب التي سلطها رجل السلطة على غيلان الدمشقي، وهو مع ذلك يستنكر ذلك الاستغلال السياسي لمفهوم الجبر، حتى اضطر الى قطع لسانه فيما لم يغنه فيه قطع الأطراف ! انظر : النشار (علي سامي)، **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام** : القاهرة : دار المعارف، ط. 7، ص. 314—324.

(44) «ملاحظات...» ص. 23.

(45) نفسه، ص. 26.

(46) مفهوم الحرية، ص. 92 ؛ أيضا ص. 6.

الذي جعل عبد الله العروي يضرب صفحا أيضا عما انتبه إلى بعضه، من قبل، فرانز روزنطال بخصوص رمزية ودلالات العديد من المواقف السلوكية في الخطاب الفقهي والأصولي نفسه ؛ خصوصا ما عُرف عن العديد من الفقهاء من مواقف نقدية ضد إجراءات السلطة السياسية المتعلقة بالسجن والتعزير وإعادة الاسترقاق والغصب... مما يتعلق مباشرة بحقوق الأفراد"[47]. بل ما دمنا بصدد ما يسميه الأستاذ العروي بالطوبى والرموز، كيف يجوز إهمال دلالة ورمزية رفض العديد من الفقهاء تولي مهام القضاء في ظل حكم بعض الخلفاء والسلاطين، وسقوط بعضهم ضحية هذا الرفض. أليس هذا تصرفا أيضا يعلن هو الآخر طوبى الحرية في أعنف صورها ؟! ولا نملك كذلك إلا أن نلاحظ أنه، حتى حينما أعلى عبد الله العروي من شأن ما سماه «بالحرية المطلقة» في التجربة الصوفية الإشراقية، لم يتجه باهتمامه في هذه التجربة، سوى إلى بعدها الوجداني، تماما كما فعل قبل ذلك فرانز روزنطال، بينما كانت الرؤية التاريخية ومنهجية سوسيولوجية المعرفة كفيلة بجعله ينتبه في تلك التجربة الصوفية ذاتها، ليس فقط إلى ذلك البعد الوجداني، بل قبل ذلك وبالأولى إلى المواقف الفعلية لرجال التصوف من السلطة السياسية، وهي مواقف اجتماعية وتاريخية تطفح بها الكتابات الصوفية مادام الواقع هو الذي يؤسس المفاهيم ويؤطر أبعادها النظرية.

وأخيرا: فإننا عندما نبين هكذا حدود معالجة عبد الله العروي لمفهوم الحرية في الاسلام، وبالرغم من إعلانه الانفصال عن الطروحات الاستشراقية حول الموضوع، فإننا لا نملك إلا أن نستغرب التطابق التام بين طريقة معالجته للمشكل ونتائجها الجزئية والعامة، وبين المعالجة الأخرى القديمة المتمثلة في كتاب فرانز روزنطال، **مفهوم الحرية في الاسلام**، والذي يوجد ضمن مصادر بحث عبد الله العروي، حيث نلتقي عند روزنطال بنفس التحفظات المنهجية حول عيوب حصر البحث في نطاق مصطلح محدود كمصطلح الحرية ؛ واضطلاعه، من ثم، بمهمة التنقيب عن مصطلحات أخرى بديلة تضمر الشعور أو الوعي بالحرية، كمفهوم وممارسة[48]، ووقوفه طويلا عند التجربة الصوفية، يُعلي من شأن تأملاتها الميتافيزيقية، وموقفها «التحرري» من سجن الجسد مقابل إغفاله شبه التام للتراث الكلامي المتسم عنده بالضيق[49] والقصور... ومن الغريب أن يُعلن عبد الله العروي انفصاله عن المنهج الاستشراقي وأطروحاته، بصدد مشكلة الحرية في الاسلام،

---

(47) روزنطال (فرانز)، مفهوم الحرية في الاسلام قبل القرن التاسع عشر، مرجع سابق، ص. 39—70.

(48) روزنطال (فرانز)، مفهوم الحرية، ص. 24-25-29-33 وإن كنا نلاحظ أن التوفيق قد خانه في إدراك المعنى الحقيقي لمفهوم الاختيار، مادمنا نراه يلمحاً لإدراك معناه، لا إلى المتكلمين، بل إلى ابن مسكويه الذي يصمت عن مفهوم الاختيار بعدا أرسطيا شديد الشبه بذلك المعنى الذي حمله ابن رشد مفهوم الكسب.

(49) نفس المرجع، ص. 90-98.

معوضا الرؤية الفيلولوجية برؤية سوسيولوجية المعرفة القائمة على هاجس تاريخي، ثم نراه يتأدى إلى نفس النتائج في ذلك المنهج المرفوض لديه !

لقد أكد عبد الله العروي في صيغة إطلاقية «أننا نلمس معنى الحرية المطلقة في الاسلام عند الصوفيين، لا عند المتكلمين أو الأصوليين»[50]، وهو حكم علاوة على كونه لا يعدو أن يكون إبرازا لجوهر الأطروحة الاستشراقية حول الموضوع، والتي كانت ومازالت تعتبر التصوف «الثورة الروحية» في الاسلام، فإنه حكم ينم عن تفضيل صاحبه للبعد الميتافيزيقي لمفهوم الحرية على حساب البعد السياسي والاجتماعي الملاحظ في تاريخ الفرق الكلامية الأولى وبعض المواقف الفقهية، وهو التاريخ الذي يبدو أن عبد الله العروي لم ينتبه إلى قيمته بحكم اتخاذه من أبي حامد الغزالي نموذجا «للمتكلم» في الاسلام[51]. وما أبعد الغزالي وعصر الغزالي عن المواقف الكلامية الأولى التي عاش أصاحبها مشكلة الحرية، تعطشا وشعارا ومعالجة وممارسة، حسب إمكانيات عصرهم. ولهذا ليس غريبا أن تخلو دراسة عبد الله العروي عن مفهوم الحرية في الاسلام من أية إشارة إلى أي مصدر من التراث الكلامي[52] الذي أشبعته تلك الدراسة تقويما ومراجعة !

نعم ! سيقول الاستاذ العروي عن نظرية الحرية عند الفلاسفة الألمان، أنها «كانت فلسفة كلامية، إلا أنها فلسفة كلامية إنسانية، تدور حول الانسان لا حول الله»[53]. غير أنه لو وقف على تاريخية علم الكلام لأدرك شدة ارتباط مفاهيم القدر والاختيار والجبر والظلم وغيرها من المصطلحات الكلامية الأخرى بالمشاكل الانسانية وبقضاياها المعاشة. ويأتي على رأس هذه المشاكل، المشكل السياسي نفسه، بما يعنيه من تجذر في الواقع المعيش، وتمرغ في أوحاله، واكتواء بنار محنه ! وفي نفس السياق، إذا كان عبد الله العروي، قد اعترف ــ وذلك في كتابه مفهوم الدولة ــ باستحالة تجاهل مواقف الفقهاء تجاه السلطة السياسية، وما تضمره تلك المواقف على حد قوله، «من شجاعة، بل من بطولة، إذ يحاولون محاربة اليأس المتسرب الى النفوس...»[54]، فكيف يفصل الآن بين موقف الشجاعة والبطولة ومحاربة اليأس، وبين التعطش للحرية الذي يصر على تغييبه من الخطابين الفقهي والكلامي ؟! وحتى لو اعتبرنا كل تلك المواقف محض «طوبى» ومجرد رمز للحرية وتعطش إليها، فهي على كل حال طوبى ورمز أقوى دلالة من كل صعلكة أو نزوة فردية أو تأمل إشراقي !

---

(50) العروي، مفهوم الحرية، ص. 22.

(51) نفس المرجع، ص. 16-17.

(52) انظر مثلا قائمة مصادر دراسة عبد الله العروي المشار إليها، ص. 104.

(53) نفس المرجع، ص. 61.

(54) العروي، مفهوم الدولة، ص. 100.

مصطلح الحديث في القرون المتأخرة

الدكتور فاروق حمادة
كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط

- 1 -

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد :

فإن المصطلح الحديثي قد قام على ساقه، وبسق شامخاً في سماء المعرفة خلال ثلاثة قرون من الزمن تقريبا، غدا فيها مدارَ البحث عن السنّة، ومفتاحَ المعرفة الحديثية على الخصوص والمعرفة الإسلامية على العموم، وإنّ معجم مصطلحات الحديث ليتميز بدقة كلماته وعمق دلالاته.

لقد وُضعت أركان هذا المصطلح ومبادئه في آيات الكتاب العزيز كما في قوله تعالى : ﴿وأستشهدوا ذَوَيْ عدلٍ منكم﴾ وقوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنو إن جاءكم فاسق بنبأٍ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾ وفي حديث النبي ﷺ، كما في قوله : ﴿من كذب عليّ متعمّدا فليتبوأ مقعده من النار﴾. وفي عمل الصحابة واحتياطهم وتحرّيهم، قال عبد الله بن عباس : إنا كنا مرّةً إذا سمعنا رجلا يقول : قال رسول الله ﷺ، ابتدرته أبصارنا وأصغينا إليه بآذاننا، فلما ركب الناس الصعب والذلول، لم نأخذ من الناس إلّا ما نعرف[1].

وأخذ بُعْدَه، وترسّخ بنيانه في زمن التابعين الذين طبقوه على المعرفة بدقة وشمولية، فقد أخرج الإمام مسلم بإسناده عن محمد بن سيرين قال : إن هذا العلم دين فانظروا عمّن تأخذون دينكم، وأخرج عنه كذلك بإسناده قال : لم يكونوا

---

(1) أنظر مقدمة صحيح مسلم

يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا : سَمُّوا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم.

وتنامى المصطلح مع الأيام حتى نضج في نهاية القرن الثاني ومطلع القرن الثالث، وبتطبيقه والتزامه نشأ أعظم منهج معرفي في تحقيق الخبر وصيانة الأثر، وأنتج كتباً لا ينالها البلى ولا يلحقها الوهن، تلكم هي الصحيحان : البخاري ومسلم والسنن، التي طبقت المنهج الحديثي وساهمت في إغنائه.

- 2 -

ولقد بقي المصطلح الحديثي في نمو وتألق وبحث ونحت مدة قرون بعد القرن الثالث، تداولت كل كلمة منه عقول كبيرة، وجهود كثيرة من شرق الأرض وغربها، فمن هناك أحمد بن حنبل والدارمي والبخاري والترمذي، ومن هنا بقي بن مخلد وابن وضاح وابن أيمن القرطبي.

ومن مركز الخلافة الخطيب البغدادي، يحاوره من لشبونة قاضيها الحافظ العلم أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي،

ومن أواسط إفريقيا وصعيد مصر تقي الدين بن دقيق العيد يتلقى إشعاع دوحة مراكش، ومساهماتها الفذة في كتب أبي الحسن بن القطان.

وهكذا يستمر نحت هذا المصطلح وتقويمه والإضافة إليه والتعديل في مضمونه والتقييد من إطلاقه إلى أن وضع شيخ الإسلام الحافظ تقي الدين أبو عمرو بن الصلاح الشهرزوري المتوفى سنة 642هـ كتابة المقدمة التي أرادها راموزاً جامعاً ومنطلقا أساسيا للمصطلح الحديثي، فلخص جلّ الكتب السابقة عليه ورتب ذلك على حسب ما أداه اجتهاده وفكره وطارت هذه المقدمة شرقاً وغرباً وغدت منعطفا أساسيا في تطور المصطلح الحديثي.

ولما كانت القوة والحيوية في علماء الحديث ما تزال دافقة، وكانت السنة الالهية أن المبتدىء إلى الشيء يجد من يستدرك عليه أو يعترض عليه، فقد أحدثت مقدمته دوياً هائلا في هذا العلم، يدل على ذلك ما أكده خاتمة الحفاظ وأمير المؤمنين في الحديث : ابن حجر العسقلاني وهو يتحدث عن ابن الصلاح حين قال : (إلى أن جاء الحافظ الفقيه تقي الدين أبو عمرو بن الصلاح، فجمع لما ولي تدريس الحديث بالمدرسة الأشرفية كتابه المشهور، فهذب فنونه، وأملاه شيئا بعد شيء، فلهذا لم يحصل ترتيبه على الوضع المتناسب واعتنى بتصانيف الخطيب المفرقة، فجمع شتات مقاصدها.

وضم إليها من غيرها نُخب فوائدها، فاجتمع في كتابه ما تفرق في غيره، فلهذا عكف الناس عليه وساروا بسيره، فلا يحصى كم ناظم له، ومختصر ومستدرك عليه ومقتصر، ومعارض له ومنتصر»[2].

وكان من الذين استدركوا عليه وزكوا عمله وتمموه أئمة كبار مثل الحافظ عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى سنة 806هـ. في ملاحظاته التي أسماها التقدير والإيضاح لما أطلق وأغلق من ابن الصلاح.

والإمام بدر الدين الزركشي المتوفى سنة 794هـ. وسماه النكت. ومحاسن الاصطلاح وتضمين كتاب ابن الصلاح للحافظ البلقيني المتوفى سنة 805هـ. والحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852هـ. في ملاحظاته التي أسماها : النكت على ابن الصلاح.

وكان من الذين عارضوه وأنجزوا كتبا هامة، تجمع أطراف مصطلح الحديث وتتجاوز ما هفا فيه ابن الصلاح أو قصّر، ابن أبي الدم الحموي إبراهيم بن عبد الله المتوفى سنة 642هـ. إذ صنف كتابه الجامع الواسع (تدقيق العناية في تحقيق الرواية) فأطنب وأطال، وصال فيه وجال.

وبقي كتاب ابن الصلاح هو المحور والمدار، ونال من القبول والعناية ما لم ينله كتاب غيره على مدى الأعصار، ويكفي أن يعلم الباحث أن الإمام المجتهد ابن دقيق العيد 702 قد اختصره وأضاف إليه في كتابه : الاقتراح في بيان الاصطلاح، والإمام شمس الدين الذهبي المتوفى سنة 748هـ. في كتابه الموقظة في علم الحديث، والإمام النووي 676، والطيبي 742، وابن كثير 774 وآخرون من كبار الأئمة والمحدثين.

إلا أنه على ما ضمته ثنايا هذه الكتب من فوائد وقواعد، ليس فيها كتاب مبتكر، ومؤلف قائم برأسه محرر ينافس كتاب الحافظ ابن حجر : نزهة النظر، شرح نخبة الفكر، فإنه أبدع فيه ما شاء الله له، مع الإيجاز والاختصار، وصار كتابه هذا وكتاب ابن الصلاح عمدة اللاحقين، وحجة الدارسين. ومن ابن الصلاح إلى ابن حجر، استقر المصطلح وأخذ عناصر الثبات والكمال والسعة.

---

(2) أنظر مقدمة كتبه نزهة شرح نخبة الفكر

ودخل، بعد الحافظ بن حجر، المصطلح الحديثي مرحلة الركود والجمود، وكان ذلك من نهاية التاسع وحتى مطلع القرن الرابع عشر الهجري، وفي هذه الفترة بقي المصطلح الحديثي يدور في إطار محدود ومن خلال كتب معدودة، مما خسّر نماءه ووقّف عطاءه، إلا أن هذا لا يعني التوقف والإنقطاع، بل لم يظهر فيه كبير تجديد وابداع، ولم يبرز في رحابه مشاركات كبيرة متميزة، وكانت هناك شموع متفرقة في ليل داج، تجهد هذه الشموع لتضيء للسالكين والدارسين، وإذا قمنا بإحصاء لأبرز الذين حافظوا على سلسلة مصطلح الحديث بدءاً من مطلع القرن العاشر وحتى مطلع القرن العاشر لسجلنا الخلاصات التالية.

1 ـ هم قلة في إطار الحركة العلمية والمعرفة الإسلامية.

2 ـ لوجدنا قلة التأليف في المصطلح بجانب التأليف في العلوم الأخرى.

3 ـ التآليف التي وجدت على قلتها كانت شروحا بسيطة أو منظومات مختصرة أو حواشي منثورة أو مسائل مبتورة.

4 ـ لم نعد نجد المتخصصين المنقطعين لعلم الحديث والقابضين عليه وحده دون سواه، بل أصبحت سمة هذه القرون الأخيرة المشاركة في جميع العلوم الإسلامية، وهذا يضعف ملكة الإبداع والابتكار ودعى هذا الأمر إلى تكثيف المعرفة في متون تحفظ أو منظومات تتداول ليسهل الاطلاع على أكبر قسط من فنونها وتخصصاتها.

هذه العوامل الأربعة جعلت أثر المصطلح الحديثي شبه معدوم في ساحة علمية مترامية الأطراف، بعيدة الغور، بل اننا وجدنا أن الإضطراب يحصل لدى العالم الواحد، نظراً لتعدد معارفه وكثرة تآليفه فيناقض نفسه بنفسه.

وإذا استعرضنا أبرز المحدثين الذين كانوا سلاسل اتصال للحديث والسنة في هذه القرون المتأخرة، ومن خلال هذه الملاحظات الأربعة لوجدنا أن تراجمهم وحياتهم تفصلها وتؤكدها، ونبدأ بالإمام جلال الدين السيوطي 911، ومنافسه شمس الدين السخاوي 902، إذ نجد أن السخاوي الذي كان شبه منقطع لعلم الحديث قدّم أجمع كتاب في المصطلح وهو فتح المغيث شرح فيه ألفية الحافظ ولا يعدو أن يكون جمعاً، على قوة وأصالة في بعض جوانبه، أما السيوطي الذي أنجز ألفيةً وشرح تقريب الإمام النووي في كتابه تدريب الراوي فعملها لا يخرج عن إطار الجمع، ليحصل بَعْدَهُمَا مرحلة التراجع الخطير، والضمور البيِّن. ومن أئمة الحديث الذين جاؤوا بعدهم :

زكريا الأنصاري 925، شيخ الإسلام، قاض مفسر، من حفاظ الحديث، له كتب كثيرة جداً وقسم غير قليل منها مطبوع، ومنها شرحه على ألفية العراقي وهو مطبوع ولكنه مختصر بفك رموز الأبيات الشعرية وتحويله على السابقين، ولكن جهوده في الحديث لا تذكر بجانب التفسير والفقه والأصول.

ـــ ومنهم العلامة المحدث مسند الشام ومفخرته محمد بن علي ابن طولون شمس الدين المتوفى 953هـ. تلقى الحديث عن شيوخ بلغوا نحواً من خمسمائة، وله مشاركة في سائر العلوم حتى في التعبير والطب، وله مؤلفات كثيرة في التاريخ والأدب والحديث، أما مؤلفاته في الحديث فلا تعدوا أن تكون منتقيات ومستخرجات ومسلسلات وأسانيد وأثبات وهذه لا تزيد المعرفة الحديثة كبير فائدة.

ـــ ومنهم علي بن سلطان الهروي المكي المعروف بالقاري المتوفى 1014هـ. بمكة المكرمة وهو فقيه محدث، أصولي مفسر مقرىء لغوي صرفي نحوي أديب، ترك مؤلفات تبلغ نحوا من 125 كتابا ومنها شرح الشفا، شرح الشمائل النبوية، والمصنوع في معرفة الحديث الموضوع، ومنها توضيح النخبة للحافظ ابن حجر وهو من أمتن المحدثين المتأخرين، إلا أن مؤلفاته الحديثية لا تخرج إلى حيز التجديد أو الابتكار مع كونها مغمورة في مؤلفاته في العلوم الأخرى

ـ والإمام محمد عبد الرؤوف المناوي المتوفى 1031هـ وكان أعلم معاصريه بالحديث وأكثرهم فيه تصنيفا وإجادة وتحريراً، ومن مؤلفاته في المصطلح نتيجة الفكر شرح فيه نخبة الفكر للحافظ ابن حجر، وله اليواقيت والدرر على نخبة الحافظ ابن حجر، وفيض القدير شرح الجامع الصغير، واختصره في التيسير وهما مطبوعان، وهذا الإمام، على سعة اطلاعه وقوة حفظه، لا تعدو مؤلفاته النقول والتسليم لأصحابها كما يظهر ذلك من فيض القدير، مع تنوع دراساته وأخذه من كل علم بطرف.

ـ ومنهم صاحب المنظومة السائرة عمر بن محمد بن فتوح البيقوني المتوفى 1080هـ. الذي وضع منظومته البيقونية في أربع وثلاثين بيتا وسارت في حلقات الدرس ووضعت عليها شروح كثيرة.

ـ ومنهم ولي الله الدهلوي المتوفى 1174هـ وهو الذي عاد بالحديث إلى الهند غضًا طريا، وغرس غراسه فأعطت ثمراً جنيًا، وله في مصطلح الحديث الباع الطويل، وترك من المؤلفات والتحقيقات ما يشهد له بالرسوخ فيه، وكان من أكثر المتأخرين تجديداً للمطلح الحديثي مع الآراء الناضجة والنظرات الصائبة، وخلف وراءه طائفة ثرة من المؤلفات النافعة، ومنها الإرشاد إلى مهمات الإسناد وهو مطبوع والمسوّى شرح الموطأ وشرح تراجم البخاري وتأويل الحديث وغيرها من المؤلفات في علوم أخرى.

ـ ومنهم أبو الفداء إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي العجلوني المتوفى 2611هـ. محدث الشام في أيامه، صاحب كشف الخفا ومزيل الألباس عمّا يشتهر من الحديث على ألسنة الناس، وله شرح مهم على البخاري اسمه : الفيض الجاري في شرح صحيح البخاري، كتب منه 8 مجلدات ولم يُتمّه.

ـ ومنهم الحافظ محمد بن اسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني المتوفى سنة 1182 هـ من أكثر المتأخرين إقبالاً على الحديث والسنة، ولكنه لم ينقطع لها بل شارك في علوم أخرى وترك وراءه كتبا هامة منها : قصب السكر، نظم نخبة الفكر في علم الاثر للحافظ ابن حجر، وإسبال المَطَر بشرح نظم نخبة الفكر، وتوضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار في علوم الآثار وهو مطبوع، وسبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حجر مطبوع، لخّصه من كتاب لغيره،

ـ ومنهم الإمام السفاريني محمد بن أحمد بن سالم السفاريني النابلسي المتوفى 1188 وكان مقبلا في أكثر أحواله على عِلم السنة، وترك فيها مؤلفات جمّة منها : نفثات صدر المكمَد بشرح ثلاثيات مسند أحمد وهو مطبوع في مجلدين ضخمين وله في المصطلح : شرح منظومة ابن فرح سماه : الملح بشرح منظومة ابن فرح اللامية، والدراري المصنوعات في اختصار الموضوعات، وفي كتب أخرى، وكان مشاركا في الأصول والأدب وغيرهما.

ـ ومنهم الإمام الزرقاني أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي الذي وصف بمحدث الديار المصرية في عصره، المتوفى 1122هـ. وهو الذي شرح المواهب اللدنية في ثمانية أجزاء والموطأ، واختصر المقاصد الحسنة، وشرح البيقونية في المصطلح، وطبعت هذه كلها.

ـ ومنهم الشيخ محمد مرتضى الزبيدي المتوفى 1205هـ. الذي كان نادرة الدنيا في عصره إطلاعا ورواية وشهرة ومعرفة بالصناعة الحديثية وغيرها من فنون المعرفة، أحيا في عهده كثيرامن سنن المحدثين ومنها إملاء الحديث على طريقة السالفين، وترك وراءه أوقارا من الكتب ومنها : بلغة الغريب في مصطلح آثار الحبيب. وأسانيد الكتب الستة، وعقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة، وإتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين.

ـ ومنهم الإمام محمد بن علي الشوكاني المتوفى 1250 ذو المؤلفات المتداولة في الحديث وفقهه ومنها : نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، والفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، ورسالة في قول المحدثين : رجال اسناده ثقات، والقول المقبول في رد خبر المجهول. وغيرها من الكتب الكثيرة المطبوعة.

— ومنهم عبد الحي عبد الحكيم اللكنوي الأنصاري أبو الحسنات المتوفى 1304، أعمق المتأخرين معرفة بالحديث وفنونه وترك ثروة كبيرة من الكتب تدل على دقته وإتقانه وشدة فحصه ونظره ويقول هو عن نفسه : ومن مِنَحِهِ تعالى أني رزقت التوجه إلى فن الحديث وفقه الحديث، ولا أعتمد على مسألة ما لم يوجد أصلها من حديث أو آية. وما كان من خلاف الحديث الصحيح الصريح أتركه. ومن آثاره في المصطلح الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، والأجوبة الفاضلة عن الأسئلة العشرة الكاملة، وظفر الأماني في شرح المختصر المنسوب للجرجاني والتعليق الممجد على موطأ الإمام محمد، والآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة.

— ومنهم صديق حسن القنوجي المتوفى 1307 ه صاحب المؤلفات الكثيرة التي نيفت على الستين ومنها حسن الأسوة بما ثبت عن الله والرسول في النسوة، والحطة في ذكر الصحاح الستة، وكان يدعو إلى الإجتهاد وإلتزام السنة وإحياء مآثرها.

ويمكن أن نذكر آخرين ممن اشتغلوا بعلم الحديث وأسهموا في التأليف في المصطلح، إلا أن تكوينهم ومساهماتهم لا تخرج عن الملاحظات الأربع التي قدمناها. ويمكن أن نضيف أن من سمات هذه المرحلة كثرة العناية بـ :

1) الأثبات، وهي جمع ثَبَت - بفتح الباء - وهو الذي يجمع فيه المحدث رواياته و أشياخه وسلاسل إسناده، ويندر في هذه الفترة أن تجد عالما أو مشتغلاً بالعلم إلا وله ثبت يذكر الكتب التي قرأها والعلوم التي خاض فيها والعلماء الذين تلقى عنهم ومكانتهم وعمَّن تلقوا بدورهم.

وقد ساق صاحب فهرس الفهارس في كتابه نحواً من مائتين وخمسين ثبتاً، جعلها للمتأخرين، وأقل القليل منها لمن هم قبل الحافظ ابن حجر. وهذه الأثبات ومعها الاجازات اشبه ما تكون بالشهادات في عصرنا هذا ودرجاتها.

2) - توجهت عنايتهم كذلك للمسلسلات، وهي جمع مسلسل أي الحديث الذي يروى على هيئة معينة أو صيغة معينة من أول إسناده إلى منتهاه، كأن يحدث وهو يمسك بيده أو يحدثه وهو يبتسم. وقد ساق في فهرس الفهارس أكثر من خمسين تأليفا في المسلسلات وجلها للمتأخرين.

3) - كانت العناية عند المتأخرين منصبة على الكتب المتأخرة، ولم تنفذ إلى المصادر الأولى التي ساهمت في بناء المصطلح الحديثي أو دعمته وثبتته، وقد كانت من المحاولات الأولى التي انطلقت لتجديد المصطلح ونفض الغبار عنه محاولة الشيخ طاهر الجزائري في كتابه : توجيه النظر إلى أصول علم الأثر، إذ رجع إلى مصادر أساسية في هذا العلم ومنها كتاب علل الحديث لابن أبي حاتم الرازي، وكتاب معرفة

علوم الحديث للحاكم النيسابوري. وفتح بذلك الطريق للتنقيب عن أساسيات هذا العلم.

4) ـ لما كان العلماء في القرون المتأخرة مشاركين في علوم شتى، إذ قلما تجد عالما لا يشارك في ثلاثة علوم على الأقل فإن المصطلح الحديثي لم يعد بصفائه الأول وخلوصه، فقد شيب بالعلوم الأخرى مما أضعف دلالته على مضامينه وكرر تلقيه على طالبيه فقد امتزج معه أصول الفقه وأصول الدين وعلوم أخرى، وانظر، على سبيل المثال، توضيح الأفكار للصنعاني تجده خير مثال على هذا.

ولهذا كله نقول، من جراء جمود المصطلح الحديثي وتوقف عطائه، تقلصت السنة النبوية، وضوابطها، وفسح بذلك المجال للأنظار المدسوسة والخرافات الشنيعة مما جعل الأمة مشلولة القوى هامدة البنيان لأن التجديد في الدين ونهوض الأمة لا يكون إلا بالمنهج الصحيح لتلقي الأصول الثابتة من القرآن والسنة وهو غاية المصطلح الحديثي وسبب وجوده.

وإن تباشيره قد لاحت في الدراسات الجادة، ومساربه قد بدت من المساهمات المتكاثرة نسأل الله تعالى لها التمام والكمال.

إشكالية التراثي والمعاصر في المصطلح السيكولوجي

د. مبارك ربيع
كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط

أولا : قضايا عامة

أول ما يستحسن البدء به هو تحديد المفاهيم، والمفهومان الأساسيان في هذا العنوان هما : التراثي والمعاصر، ما المقصود بالتراثي ؟ إنه المنتسب إلى التراث... والتراث يعني الإرث، وإن كنا لا نجد كلمات التراث في المعاجم القديمة [1]، بيد أننا نجدها في المعاجم الحديثة (تراث = إرث..)[2] أي ما يورث.

والتراث يقابل Patrimoine ويقصد به ما ينتقل لفرد أو جماعة عن فرد أو جماعة من خبرات ومنافع بما فيها العلوم[3].

ويمكن أن نلاحظ في استعمالنا لمفهوم التراث ما يلي :

1) انتسابه إلى الماضي، وهو يعني ما ينتقل من السلف إلى الخلف، وبصفة خاصة في المجالات الروحية العلمية والحضارية.

2) تشبع هذا المفهوم بحكم القيمة بما يجعله يحتمل التراث الصالح. أو تراث السلف الصالح. أي أن ما يعتبر تراثا هو القيم فيما ينتقل إلى السلف، وحتى إذا كان هذا التصور ليس شاملا بالضرورة في جمع الأفهام التي تستخدم «التراث» وتتعامل معه، فإن هذه الملاحظة تبقى واردة للتنبيه على الأقل.

أما المعاصر، فيقصد به ما يعيش معنا في عصر واحد. وهذا المفهوم اللغوي لا يكفي، بل إن هذا المفهوم أيضا في تعاملنا معه، يأتي مسبقا بحكم قيمة يحتمل الجديد والمتجدد، والمتطور والمنتسب إلى الحاضر المتجه نحو المستقبل.

وهكذا فالسؤال المطروح في موضوعنا يتمثل فيما يلي : هل ثم إمكان للاستفادة من المصطلح التراثي في علم النفس ؟ هل يمكن تعايش المصطلح المعاصر مع التراثي في علم النفس ؟.

جدة علم النفس :

إن الجواب عن مثل هذه الأسئلة، والتي مهما تنوعت وتعددت فهي متقاربة، ينطلق من أساس اعتبار الخصوصية التي يتسم بها علم النفس، وهي جدته. فهذا العلم لم يحز هذه الصفة العلمية إلا في أواخر القرن الماضي، وبالأخص في بداية القرن العشرين، عندما تحددت المفاهيم العلمية والمختبرات والاختبارات النفسية، وهكذا نجد مختبر فونت «Wundt» في نهاية القرن الماضي، وأعمال بينيه BINET في قياس الذكاء في بداية هذا القرن من المؤشرات الهامة على ترسيخ الطابع العلمي لعلم النفس.

هذا التأكيد لجدة علم النفس، لا يمنع من وجود اتجاهات لتأسيسه منذ القرن السابع عشر، ولا يمنع أيضا من وجود محاولات جادة بعد ذلك في القرن الثامن عشر، وخلال مرحلة هامة من القرن 19 نفسه، كانت على وعي بضرورة تأسيس علم النفس، ويكفي أن نشير إلى الموقف الذي اتخذته المدرسة الاجتماعية الفرنسية من أوكست كونت إلى دركهايم من موقف معاد ومعارض لقيام السيكولوجيا، باعتبارها لا موضوع لها عكس السوسيولوجيا.

إن جدة علم النفس وعلميته هما وجهان لعملة واحدة، وهما المعلمان اللذان يفرضان بقوة على كل من يريد أن يؤرخ للسيكولوجيا، وهذا يطبع تصورنا لعلم النفس بطابع يختلف عن الجدة في ميادين أخرى، فمن الممكن أن تقول عن الفلسفة إنها تجددت، وكذلك الأمر بالنسبة للتاريخ والجغرافيا، وربما علم الاجتماع إلى حد ما، باعتبار أن بالامكان إرجاع هذا العلم الأخير إلى ابن خلدون ثم أوجست كونت وآخرين من المؤرخين. بيد أن التجديد في أغلب هذه الميادين لا يفرض قطيعة مع التراث العلمي (علم الاجتماع إلى حد ما) بل على العكس، إنه بقدر ما يتجاوز التراثي، وهو تجاوز لا يتعدى الجانب المنهجي والتكنولوجي، يمكنه أن يستفيد من المصطلح التراثي، وهذا ما يبدو غير ممكن بنفس الدرجة في علم النفس، بل إن الجدة والعلمية في علم النفس تعني، بالذات، قدرا كبيرا من الابتعاد عن خط التطور والنمو التراكمي، واتجاها قويا إلى طابع القطيعة مع التراثي النفسي.

وهذا الاستثناء يبدو غريبا، ولكنه يمثل الخط الأصيل لكل ما يسمى علما بالمعنى الدقيق : فإذا نظرنا إلى أعرق العلوم الدقيقة وهي الكيمياء، فإننا بلا شك نلاحظ القطيعة العلمية بين الكيمياء الحالية والكيمياء التراثية.. هذا مع العلم بأن

من الممكن في الكيمياء المعاصرة أن نجد في مجموعة من المصطلحات التراثية ما يمكن إحياؤه، لكنها في الأغلب تحتاج إلى مصطلحات جديدة.. هذا مع العلم أن علوما، مثل الكيمياء والفلك، هي من أعرق العلوم التي عرفتها الانسانية، وحددت موضوعاتها بصفة لا بأس بها من الضبط.

أمّا بالنسبة لعلم النفس فهذا لم يحصل قط، لأنه كان دائما مجرد معارف تساق في سياق معارف أخرى فلسفية أو دينية أو غيرها.

وتظهر جدة علم النفس وعلميته ووظيفته فيما أصبح يؤديه هذا العلم للمجتمع المعاصر، واللجوء إليه لحل مشاكله ؛ بل إننا نعيش عصر علوم النفس في أحدث مجالات الإعلام، والإشهار، والحرب والسلم، والآفات الاجتماعية كالإدمان وغيرها الأمراض المستحدثة والتجريبية.

وإذا كان لنا أن نكون مهووسين بالمقارنة بين العرب والغرب، بين التقدم والتخلف، فإننا يمكن أن نتخذ واقع علم النفس مؤشرا على ذلك. وهنا، مقابل الهيمنة الشاملة لعلم النفس في مجالات الحياة اليومية الخاصة والعامة في الدول المتقدمة، بالإضافة إلى تفاعل علوم النفس مع كافة العلوم الإجتماعية والانتربولوجية، فإننا نجد غيابا لعلم النفس أو تغييبا له، وجهلا بما يمكن أن يقوم به في عالم اليوم في البلدان النامية ومنها العربية. وعن وجود هذا العلم في الجامعات العربية فإنه ما يزال منفصولا عن المختبرات والمعامل والتجريب، وما تزال مصر تمثل الريادة في هذا المجال، وإن كان تقدمها في ذلك محدودا بالمقارنة مع الدول المتقدمة. إننا بالفعل عندما نأخذ الاهتمام بعلم النفس، بل الانشغال بالقضايا السيكولوجية مؤشرا على المستوى الحضاري ومستوى التقدم في المجتمع المعاصر، فمبررات ذلك كثيرة، ولكن ما يهمنا هو انعكاس هذا الواقع في المجتمع العربي على علم النفس، وعلى المصطلح السيكولوجي بصفة أخص.

والبحث والاختبار والاحتكاك بالظواهر، هو ما يولد الحاجة إلى التعبير وبالتالي البحث عن المصطلح، وما دام الواقع يشهد أن المختبرات السيكولوجية منعدمة تقريبا في البلاد العربية باستثناء نسبي لمصر، بل إذا اعتبرنا أن حركة الترجمة في المجال النفسي، وربما في غيره أيضا، هي في طريق الانحسار، بعد وثبة تألق الخمسينات في مصر بالخصوص، والمشرق بصفة عامة، فإننا ندرك أن انعكاس ذلك الوضع على المصطلح السيكولوجي سيكون سلبيا. ولا يعني هذا بالضرورة أن الجهود منعدمة، بل إن هذه الجهود نفسها تطرح أسئلة لا بد منها عندما يأتي أوانها.

ثانيا : إشكالية المصطلح التراثي في علم النفس :

1) المصطلح التراثي النفسي وسياقه

إن هذا المصطلح قد تولد بطريقة عفوية مع سياقه العلمي، هذا السياق في مجال الإنسانيات لم يكن دقيق التخصص، وكان أقرب ما يكون إلى السياق الموسوعي إذا قيس بما نحن عليه اليوم، أو بالحال في فترة ازدهار علم النفس الحديث.

وهكذا فإن المصطلح التراثي السيكولوجي قد انتهى إلينا، وهو يسبح في عالم فلسفي ميتافيزيقي وفلكي، باعتبار التداخل الذي كان حاصلا بين هذه المجالات، بالاضافة إلى مجالات أخرى كالتدبير المنزلي الذي يمكن أن يقابل ما نعبر عليه بالتنشئة الاجتماعية، أو مظهر من مظاهرها، وكذلك السياسة، لا باعتبارها من القيادة فحسب، بل باعتبارها أقرب ما تكون إلى تفاعل اجتماعي...

هذه الإحالات والترابطات المحيطة بالمصطلح السيكولوجي التراثي، تجعله في غاية الالتباس إذا استعمل ليشمل الظواهر والمناهج السيكولوجية المعاصرة، لأن ذلك يعني وضعه في سياق مغاير منهجا وموضوعا.

إن ظاهرة ارتباط المصطلح بسياقه العلمي لا تعني أكثر من أن الظاهرة هي التي تخلق المصطلح، أو بالأحرى أن تصور الظاهرة هو الذي يخلق المصطلح، ومن ثم فإذا كان تصور الظاهرة النفسية في التراث منطبعا بطابع غير تخصصي، بل لا يتصورها إلا في تداخل علمي كان يمثل سمة المرحلة الحضارية، فإن المصطلح نفسه يأتي محملا بكل تلك التداخلات لدرجة يصعب معها تخليصه منها :

ويمكن أن نسرد بعض المؤلفات التراثية التي تصنف على أنها في علم النفس، أو في النفس، وهي في جملتها من الثابت نسبته إلى ابن سينا (4)

- إبطال أحكام النجوم (في الرد على المنجمين في إبطال علم النجوم).
- أحوال النفس : النفس على طريق الدليل والبرهان (في النفس الناطقة - للعاد - المعاد الأصغر - نفس الفلكي).
- رسالة في أحوال النفس، يرد ذكرها في القسم المنحول للفارابي.
- اختلاف الناس في أمر النفس وأمر العقل، رسالة الشيخ إلى المرزبان.
- انفساخ الصور الموجودة في النفس (في بيان الصورة المعقولة المخالفة للحق).

ـ إيضاح براهين مستنبطة في مسائل عويصة
ـ تعبير الرؤيا
ـ التحفة في النفس وما تصير إليه.. المعاد الأصغر.
ـ تعليق النفس بالبدن.
ـ في مسألة كتاب النفس.
ـ في مسألة كتاب النفس (الصورة المعقولة).
ـ النفس على سنة الاختصار (مبحث) عن القوى النفسانية في الكلام على النفس الناطقة.
ـ القصيدة العينية (الشهيرة).

هذه اللائحة من الكتب والرسائل المصنفة ضمن الثابت في نسبته إلى الشيخ الرئيس، والمصنفة أيضا ضمن مصنفات علم النفس تدل على ما يلي :

1) استعمال مصطلح النفس بالذات، ضمن مجالات أصبحت في المعاصر متباينة في تخصصاتها، بالاضافة إلى الحمولة المتداخلة من الفلسفة، والميتافيزيقا، والتصوف والأخلاق.

2) حضور الثنائية النفسية البدنية بشكل واضح وصريح.

3) مصطلح النفس له دلالات عدة منها : الروح، العقل المعنى (أو الصورة مقابل الهيولى (المادة).

4) تصنف النفس في أنفس هي مراتب من حالات النفس، أكثر مما هي لأنفس متمايزة بطبيعتها ومنها النفس الناطقة، والنفس الشهوية والنفس الغضبية، بعرضها الأفلاطوني والأرسطي أيضا.

بالإضافة إلى ذلك تعد إحالات معرفية أخرى من خلال المصطلح، مثل ما يعبر عنه من منظور تصوفي أخلاقي بالنفس الناطقة والأمارة واللوامة (ابن سينا).

أما المصدر والمآل في كل هذا، فتوضحه القصيدة العينية للشيخ الرئيس :

وبدايتها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقــاء ذات تعــزز وتمنـــع

ونهايتها :

فكــأنما بــرق تألــق بالحمــى ثم انطـوى فكــأنها لم تلمــع

وهذه القصيدة تؤكد بكل وضوح أن ما يعتبر علم النفس، وبالتالي أن موضوع هذا العلم الذي هو النفس، هو موضوع ذو صبغة روحانية أو نورانية، تهبط إلى الجسم أو المادة ثم ما تلبث أن تنفصل عنه مرة أخرى، فالثنائية ثابتة، والطبيعة مفارقة، وموضوع كهذا ليس موضوعا لعلم النفس المعاصر، وبالتالي فمن الصعب تسخير مصطلحات هذا الموضوع لعلم مختبري تجريبي يدرس السلوك القابل للقياس، أو علمي اكلينيكي يدرس أنماط التفاعل في الحياة اليومية أو اضطرابات السلوك، أو تعلمي بيداغوجي يقارن بين سلوك الإنسان والحيوان، بالإضافة إلى مجالات أخرى كنمو الشخصية، ونشأتها وتطورها، ودراستها بمقاييس أو اختبارات مختلفة في طبيعتها.

ويندر في المعاجم السيكولوجية المعاصرة من يورد مصطلح النفس أو يشرحه إذا أورده. وترتبط بمصطلح النفس مصطلحات أخرى فيما يعتبر علم النفس التراثي، كمصطلح العقل والملكة والفطرة والغريزة وكلها لم تعد من أدوات العمل في السيكولوجيا المعاصرة اعتمادا على ما يلي :

إن تصور الجهاز النفسي أصبح يتمثل في أن المولود البشري لا يوجد مزودا بشيء جاهز، عدا استعدادات للتعلم أو إمكانات، وقد أفادت في ترسيخ هذا التصور، تجارب ووقائع ومعطيات لا داعي للدخول في تحليلها، ومن ثم حلت محل تلك المصطلحات مصطلحات أخرى مثل قدرة، وعادة، واتجاه. وغيرها. وكلها تبتعد ابتعادا كبيرا عما هو متأصل أو ثابت في الكائن البشري أو محسوم بصفة قبلية، لا بمعنى أن ذلك غير وارد، بل بمعنى أنه ليس موضوع سيكولوجيا علمية.

2) ملاحظات :

1 ـ إن التصور المعاصر للظواهر السيكولوجية ومناهجها، إذا كان يفرض مصطلحا متطورا معاصرا، وإذا كان بالتالي يفرض انصرافا إلى حد كبير عن المصطلح التراثي في هذا الميدان أو بما كان يعرف كميدان لعلم النفس، فذلك يجب ألا يفاجئنا، أو يعتبر قفزة في الفراغ أو بدعة، فتاريخ هذا العلم ـ من حيث هو علم ـ رغم قصره، يؤكد أن تغير التصور إلى الموضوع، يعني بالدرجة الأولى الاستغناء عن المعجم الاصطلاحي جزئيا أو كليا وخلق معجم جديد.

فالتصور السلوكي المتمثل في تقليص وتخصص الظاهرة السيكولوجية، يستغني عن أغلب المعجم الشعوري إن لم يكن يستغني عنه كليا ؛ فلا إدراك ولا تفكير ولا عواطف.. والأمر كذلك بالنسبة لمعجم التحليل النفسي، سواء في تعامله مع المعجم الشعوري أو السلوكي. ونفس الأمر بالنسبة للمعجم البافلوفي.

2 ـ إن هذا التوجه الذي يفرض علينا تجاوز كثير من المصطلحات السيكولوجية التراثية، لا يعني أن المصطلح التراثي عديم الفائدة برمته، أي أن هذا التوجه يسير نحو رفضه لمجرد انتسابه لفترة تاريخية أو حضارية معينة، بل إن ثم جملة هامة من المصطلحات التراثية يمكن استعمالها والتعامل بها. إنها ما تزال قائمة في السيكولوجيا الحالية بعد إغنائها والتصرف في تعريبها أو توليدها، مثل الإدراك والمخيلة والذاكرة.. وغيرها، وهذه تفهم على أنها قدرات عقلية. وكذلك الوعي ونقيضه اللاوعي، والشعور ونقيضه اللاشعور، والهو والأنا، والذات (بعد تخليصها من حمولات التوحيد وعلم الكلام) والنرجسية والمازوشية والأوديبية.

3 ـ إن التعامل مع المصطلح التراثي بعد إغنائه بالتصور الجديد، أو نحته أو التوليد على أساسه، لا يتنافى مع منهج الأقدمين في التعامل مع المصطلح، فهم قاموا بذلك فيما اتصلوا به من مصطلحات يونانية وفارسية ورومية وغيرها. فهم أيضا استخدموا فلسفة واسطقسات (العناصر الكونية) وما لنخوليا كما اشتقوا هوية من هو، وليسية من ليس، وأنانة من تكرار أنا[3] وماهية من ماهو أو ما هي[3].

ثالثا : الموقف الحالي وضرورة التجاوز

يبدو مما سبق أن الموقف الحالي من إشكالية المصطلح السيكولوجي بين التراثي والمعاصر، ينطلق من مبدإ الوظيفية على أساس التصورات الجديدة والمتجددة في علم النفس...

والتصورات المعاصرة في السيكولوجيا هي التي تجعل من هذا العلم علما في خدمة الانسان، في حياته ومشاكله اليومية النوعية والحالية، ووظيفة المصطلح هي التعبير عن هذا الاتجاه والمحتوى في هذا العلم.

والظاهرة المميزة للانسان المعاصر، إنسان اليوم وربما إنسان الغد، هي اتجاهه إلى حل مشاكله عن طريق العلم لا عن طريق الخوارق، وهذا موضوع علم النفس بجانب علوم إنسانية واجتماعية أخرى أو بتداخله معها.

ولا يعتبر في هذا أي تعسف، لأننا كسيكولوجيين لا نمنع الخوارق، ولا نملك أن نمنع طرقها ووسائلها ومصطلحاتها أيضا، بل يمكن أن نجد لها بابا في سيكولوجيا خاصة يمكن تسميتها بعلم النفس الخوارقي **Parapsychologie** ويبقى علم النفس الذي نتحدث عنه كعلم، قائما على الممارسة والمعاينة والتجريب، بعيدا عن كل ذلك في توجهاته ومصطلحاته، وهذا ما يفرض عليه خلق معجمه ومصطلحاته الخاصة، والتعامل مع المصطلح التراثي على عدة مستويات :

أ) التأصيل، ويعنى به إغناء المصطلح التراثي بالتصورات الجديدة أو النحت على قاعدته أو الاشتقاق منه، والتوليد على قياسه ما أمكن ذلك. والجهود هنا واضحة نعطي أمثلة عليها.

— الحصر anxieté والقلق angoisse
— الأنانة (المنقولة من الأصل الذي يعني تكرار الأنا إلى تركز الذات egocentrisme عند البعض.
— الأمراض، والاضطرابات النفسية :
عصاب، خواف، هجاس
— ظواهر أخرى اضطرارية
هتر[*] هذيان[*] delire
هلوسة hallucination
هوس أو مس manie
وهناك اشتقاقات أخرى عديدة.
تثاقف acculturation
توافق accomodation
تقنين standarisation
استبيان questionnaire

ففي كل من هذه الأمثلة، ظل المصطلح التراثي سليما واضحا في أساسه اللغوي، مع التصرف في دلالته (ما يحمله من تصور جديد) أو بتصرف في الاشتقاق منه.

2) التعريب أو الاقتراض :

وهذا النوع من التعامل يلجأ إليه عندما يقع الباحث بين أحد اختيارين : التضحية بجزء من المعنى أو بالمصطلح العربي الأصيل. وهنا يجب في رأينا أن يكون الموقف واضحا وحاسما، قائما على التعامل العلمي الموضوعي الذي يقف إلى جانب المعنى قبل كل شيء، ومن ثم يتم أخذ المصطلح الأجنبي كما هو ويعرب صوتيا، وقد مارس الأسلاف هذا النوع من التعامل مع المصطلحات بكامل الشجاعة والجرأة والموضوعية، فاستعملوا فلسفة، وما لنخوليا، والاسطقسات والهيولي.. وغير ذلك دون أي شعور بالنقص.

والعجيب أن باب الاقتراض أو التعريب هذا، هو من أدق أنواع التعامل مع المصطلح، وأكثره إثارة للجدال، وبينها نجد بعض الجهود المثمرة في هذا السبيل متمثلة

في استخدام مصطلحات مثل :

أبوليا (عجز الارادة) aboulie

أتاكسيا (عدم التناسق العضلي) Ataxie

ميكانيزم mecanisme (نظام نفسي بدني متكامل وظيفيا)، فإننا نجد أيضا اتجاهات معاكسة متشددة، لا ترضى حتى بما رضي به الأقدمون أي بما حققوه على مستوى المصطلح التراثي من تفتح.

فقلما نجد من يستعمل في كلامه مصطلح مالنخوليا، بل إننا نلاحظ لدى جل المعاجم المعاصرة انصرافا عن استخدام مصطلح مالنخوليا، واستخدام الكآبة أو السوداء بدله، أو ذكره في مرتبة ثالثة.

ونجد أمثلة أخرى عند المترجمين لا تدعو إلى الإرتياح، منها ما يلي :[10]

هرمونات : حاثات

فزيولجيا : علم وظائف الأعضاء، أو علم الغرائز

بكتريا : راجبية

استراتيجية : سوقية[11]

بلازما : هيولى (عند بعض المترجمين)

genétique : تأثلية

وبقدر ما نجد في هذا التوجه تشددا لا يخدم التطور العلمي والاجتماعي عن طريق المصطلح، فإننا نلاحظ نجاحا خاصا في بعض المحاولات التي تبرع في الاشتقاق والجرس العربي مثل :

يحمور : (خضاب الدم) هيموجلوبين

يخضور : كلوروفيل

رابعا : متطلبات التجاوز :

إن النهوض بعلم النفس والحل لمشكلة المصطلح فيه، على النحو الذي أسلفنا وبكل اختصار، يؤدي بنا إلى أن نجمل مقتضيات هذا التجاوز فيما يلي :

1 ــ توحيد الجهود العلمية في مجال المصطلح السيكولوجي :

الملاحظ أن الجهود تأتي أحيانا متعارضة، وذلك لانعدام الحد اللازم من التنسيق، بل إن الأمر يرجع إلى الجهل بجهود الآخرين، وربما إلى التجاهل وهذا هو الأسوأ ونضرب بعض الأمثلة لذلك.

فبينما يميل الاستعمال المغاربي إلى استخدام مصطلح استبيان questionnaire، فإن المشرق العربي يستعمل بدله : «استخبار» أو «استجواب»[18].

ومن جهة أخرى نجد اختلافا في المشرق العربي ذاته، فبينما يستعمل المصريون لفظ اختبار مقابل test[19] فإن السوريين يستعملون لفظ «رائز»[20] للدلالة على ذلك، وهذا المصطلح «رائز» قد وقع تبنيه من الجهات العربية الرسمية القائمة على التعريب، وهو من جهة أخرى في رأينا أسلم، ويحيل إلى رائعة البحتري السينية :

لا تزرني مـزاولا لاختبـاري — بعـد هذه البلوى فتنكـر مسّي

ومع ذلك، فإن «اختبار» تعتبر أكثر ذيوعا وشيوعا بسبب مكانة مصر والمؤلفات الصادرة عنها.

ومن الأمثلة الأخرى على هذا الاختلاف أيضا مصطلح standarisation الذي يقابله لدى المصريين لفظ «تقنين»، بينما تستعمل كتب سورية ومعاجم، مصطلح «تعيير» ومنها معجم د. فاخر عاقل على سبيل المثال.

ونجد مصطلح manie يقابله في المغرب في أغلب الكتابات والمحاضرات لفظ «مس» ؛ بينما نجد في أغلب المعاجم بالمشرق لفظ هوس مقابلا لذلك.

هذه مجرد أمثلة مأخوذة على عجل، تدل على انعدام التنسيق، وما يتطلبه التجاوز من إحداث هذا التنسيق على مستويات الجامعات والدوريات والهيئات العلمية المختصة كما أنه يتطلب تقيدا بتنفيذ التوصيات المتفق عليها. وهنا نسجل أن أغلب الباحثين العرب لا يحاطون علما بما يتخذ القرار بتوحيده أو تعميم تعريبه. وكأن دور الجهات المختصة يقف عند حد اشتقاق المصطلح في أحسن الأحوال وتركه بين الرفوف.

2 — ضرورة استيفاء الشروط العلمية لممارسة وضع المصطلحات، سواء في المجال المعرفي السيكولوجي، أو في مجال اللغة العربية والأجنبية، وهنا نلاحظ بعض الظواهر التي تجعل من يتصدون لوضع المصطلحات عديمي الكفاءة في أحد هذه الجوانب أو فيها جميعا، وهو أمر يجب الإقلاع عنه خدمة للغة العربية وللعلم ذاته.

3 — إن أهم تحد يواجهه المتصدي لوضع المصطلح السيكولوجي، هو ظاهرة التخصص الدقيق من جهة، وتداخل العلوم السلوكية أو الاجتماعية من جهة أخرى، وهذا يجعل المشكلة لا تقف عند حدود وضع مصطلح واحدي البعد، بل تفرض تركيب المصطلح من عدة أبعاد علمية.. وكلما قصرنا، كلما أصبحنا أكثر تخلفا وبعدا عن مسايرة الركب العلمي في مجال السيكولوجيا.

وهكذا يفرض الحال العناية بوضع المعاجم الصغرى الدقيقة التخصص، كما يجب الاهتمام بظاهرة نحت المصطلحات بطريق التركيب والاقتراض والتعريب ما أمكن ذلك ومادام مستساغا. وكمثال على ذلك فإننا نجد مصطلحات مثل : psychologisation et sociologisation التي تحمل معنى إضفاء الطابع النفسي أو الاجتماعي على موضوع ما، أي بالتالي النظر إليه نظرة سيكولوجية أو سوسيولوجية، فمثل هذه المصطلحات يكون من الأنسب تعريبها والنحت على أساسها، فنقول «سكلجة وسلجة» وهي كما يبدو مقبولة من حيث الجرس والاختصار. وعلى كل، ما هذه إلا أمثلة للتوضيح، ويصبح تجاوز هذه المشاكل ضروريا، ويتطلب التخطيط المحكم والتنفيذ الدقيق.

خاتمة :

أود أن أختم مؤكدا على بعض الخلاصات، منها :

1 — ضرورة التعامل في علوم النفس ومع المصطلح على أساس الوظيفية والمطاوعة للمعنى والحاجة اليومية.. فعلم النفس هو علم الحياة اليومية والعلمية، والمصطلح يجب أن ينبع من ذلك.

2 — ضرورة خلق المصطلحات الدقيقة، تأكيدا لفكرة المرحوم يوسف مراد، المتمثلة في أن استقلال علم النفس، بل وقيامه كعلم، لا يمكن أن يتم إلا إذا توافرت له لغته الخاصة، لا كمصطلحات فحسب، بل كحلقة رمزية تميزه عن سائر العلوم.

3 — لا خوف على اللغة العربية من الأجنبي والدخيل.

بل إن اللغة تكون حية بمقدار ما فيها من الأجنبي والدخيل، وبقدر ما تستطيع تمثله. واللغة العربية مثال على ذلك، وإذا كان هذا ليس بالمقام الذي يتيح لنا التوسع في مثل هذا الموضوع، فيكفي أن أشير إلى ما كتبه القدماء (الجواليقي مثلا سنة 540 هـ) عن (المعرب من الكلام الأعجمي) وذلك منذ القرن الخامس الهجري، وهنا أذكر ما يلي :[10].

— أشير على سبيل المثال إلى أن «حب» تعود في الأصل إلى «خُنْب» الفارسية، حيث قلبت الخاء حاء وحذفت النون.

— وأشير إلى تفسير كلمة «أيهاء» التي تعني : موجعا (في العبرية).

— كما أشير إلى تفسير كلمة (الرقيم) التي تعني الكلب (رومية).

ليس القصد أن أفتح باب الجدل في هذا الموضوع وإنما لأؤكد أن المصطلح terme ليس هو اللفظ، أو الكلمة بل هو اتفاق مخصوص على أمر مخصوص كما يقولون، وعليه أن يؤدي هذه الوظيفة في كل الأحوال، وأن حياة هذا المصطلح مشروطة بحياة اللغة التي هي حياة المجتمع، والنخبة العالمة من هذا المجتمع.

مراجـــع

(1) انظر، مختار الصحاح للامام الرازي على سبيل المثال

(2) المعجم الوسيط على سبيل المثال

(3) انظر Nouveau Larousse universel

(4) التراث العربي، كتاب عيون الحكمة لابن سينا، وفهارس مؤلفاته، مجلد العددين 1971/65

(5) التعريفات للجرجاني

(6) نفس المرجع

(7) في إحدى مناقشات هذه الندوة التي نظمتها مجلة «المناظرة» حول «المصطلح التراثي بين الاعمال والاهمال» جاء رأي بعض المناقشين من الأساتذة الباحثين لورد «الماهية» إلى السريانية، وينفي ارتباطها بـ «ما هو» أو «ماهي».. وهذا له دلالة إضافية.

(8) فاخر عاقل، معجم علم النفس

(9) حامد زهران، قاموس علم النفس

(10) إبراهيم بن مراد، المصطلح الأعجمي ج 1 ص 301 308 دار الغرب الاسلامي 1988.

(11) كامل علوان الزبيدي، علم النفس العسكري، جامعة بغداد 1989

(12) قراءات في نظريات التعلم د. موفق حمدان وآخرون
(ملحق المصطلحات) دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1989.

(13) معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1985

(14) قاموس. حامد زهران (سابق)

(15) معجم.. فاخر عاقل (سابق)

(16) إبراهيم بن مراد (سابق).